



Ut ascendam in montem Domini

Studi in onore di Mons. Antonio Rosario Mennonna

Compendio



Ut ascendam in montem Domini

Studi in onore di
Mons. Antonio Rosario Mennonna

a cura di Mario Mennonna e Antonio Mennonna



A. Vescovato B. Seminario C. Monastero di Carmelitane D. Capo della città E. Porta di S. Marco
F. S. Francesco G. Cappuccini H. Castello rovinato

Compendio Editore

Ut ascendam in montem Domini

**Studi in onore di
Mons. Antonio Rosario Mennonna**

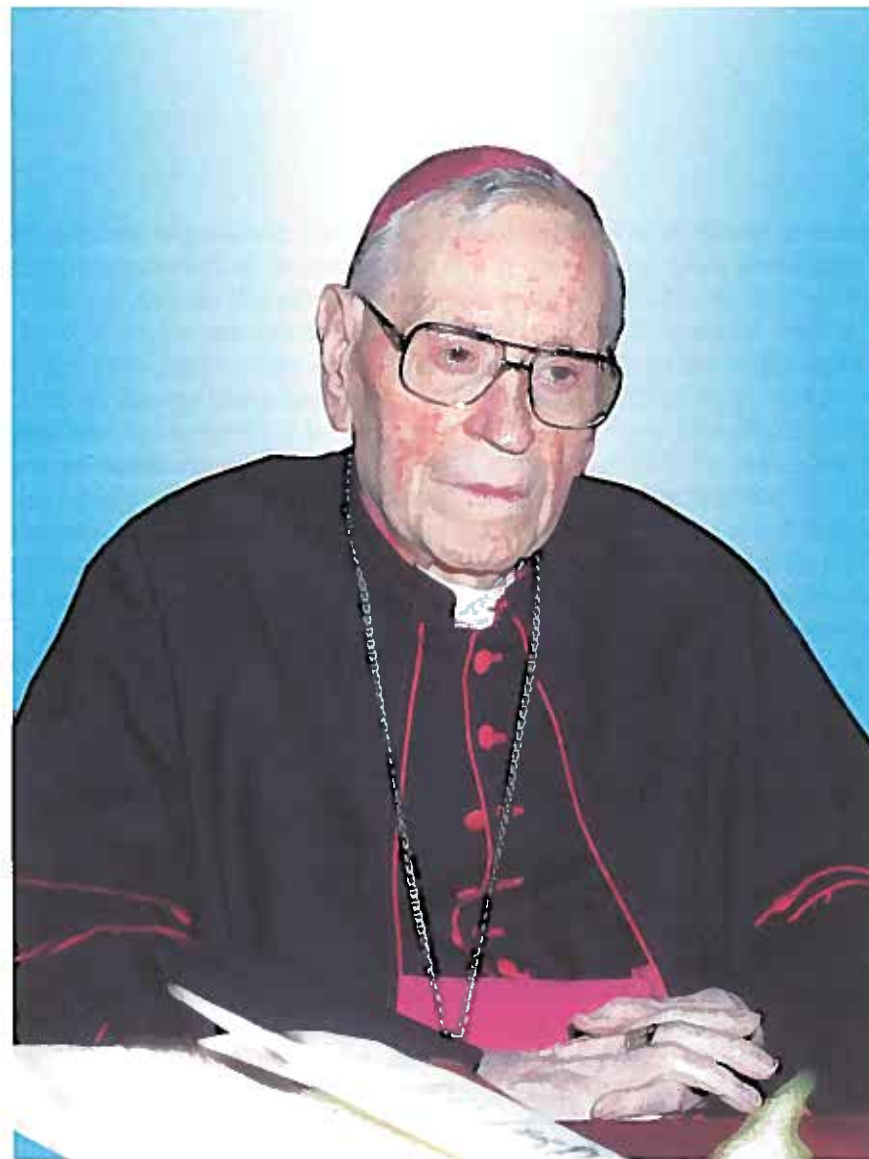
a cura di Mario Mennonna e Antonio Mennonna



CONGEDO EDITORE

Mons. Antonio Rosario Mennonna
dalla verticalità della Fede
nella montuosa Muro Lucano (in cop. n. 10)
all'orizzontalità della Carità
nella pianeggiante Nardò (in cop. n. 11)
ha diffuso
sotto la protezione della Vergine Celeste
Speranza
a tutti gli uomini di buona volontà.

Con il patrocinio di
REGIONE BASILICATA
COMUNE DI MURO LUCANO COMUNE DI NARDÒ



ISBN 8880866699

Congedo Editore - 2006

INTRODUZIONE

La presente miscellanea, che raccoglie studi e riflessioni di diversi studiosi, è un omaggio che noi curatori, in sintonia con quanti hanno partecipato, intendiamo offrire al vescovo Antonio Rosario Mennonna, già vescovo della diocesi di Muro Lucano dal 1955 al 1962 e vescovo emerito della diocesi di Nardò, retta dal 1962 al 1983, che quest'anno compie cento anni in piena lucidità mentale ed autosufficienza fisica.

Antonio Rosario Mennonna, nato a Muro Lucano il 27/5/1906, ha studiato presso il Seminario arcivescovile di Benevento e frequentato il corso filosofico e quello teologico nel Seminario regionale di Posilipo a Napoli. Nel 1928 ha conseguito la laurea in teologia ed è stato ordinato sacerdote da mons. Giuseppe Scarlata. Nel 1947 ha conseguito la laurea in lettere classiche presso l'Università degli studi di Napoli. Ha insegnato lettere classiche nel Seminario di Potenza e, quindi, nel Ginnasio parificato di Muro Lucano, in cui ha svolto anche la funzione di preside. Eletto vescovo, all'età di 49 anni, nel gennaio 1955, è stato consacrato da mons. Domenico Picchinenna, arcivescovo di Acerenza. Ha diretto per sette anni la diocesi della stessa Muro Lucano, dove ha eretto nuove parrocchie, ha curato la costruzione di nuove chiese e i lavori di restauro della Cattedrale e del palazzo vescovile; ha emanato una Lettera pastorale; ha istituito un collegio con annessa la scuola elementare con trattamento gratuito per 75 ragazzi poveri.

Nel 1962 è stato traslato nella diocesi di Nardò, che ha retto per 21 anni. Durante il suo episcopato ha eretto tredici parrocchie e fatto costruire ventidue chiese. Altamente significativa è stata l'opera di restauro della Cattedrale, divenuta anche Basilica nel 1980. Ha completato il nuovo Seminario vescovile; ha iniziato i lavori di restauro della Chiesa dell'Incoronata e della Madonna delle Rose. Ha compiuto tre Visite pastorali; ha emanato dieci Lettere pastorali, oltre ai vari documenti pastorali pubblicati sul "Bollettino Ufficiale", che ha potenziato e aperto anche ai contributi culturali di laici. Ha ordinato circa 70 sacerdoti, costituendo un clero diocesano di circa 110 sacerdoti. Ha organizzato *Pellegrinationes* delle reliquie di S. Giuseppe da Copertino e delle reliquie di S. Gregorio Armeno; ha celebrato l'Anno della Fede (1968) e il Congresso Mariano (1970), dopo un grande pellegrinaggio a Roma.

Ha partecipato assiduamente ai lavori del Concilio Vaticano II. In seno alla Conferenza episcopale pugliese è stato presidente del Centro regionale per le vocazioni.

- Non ha mai trascurato gli aspetti culturali nel suo ministero episcopale, distinguendosi per studi di glottologia relativi ai dialetti lucani.

Ha avuto riconoscimenti da parte dei Presidenti della Repubblica: nel 1965 con l'assegnazione della Medaglia d'oro dei benemeriti della scuola, della cultura e dell'arte; nel 1979 della onorificenza di Commendatore della Repubblica; nel 2006 della onorificenza di Grande Ufficiale.

Attualmente mons. Mennonna, ritiratosi nel 1983 a Muro Lucano, è vescovo emerito della diocesi di Nardò. E' cittadino onorario di Nardò e di Copertino.

Nel suo lungo cammino di sacerdote, di professore e, quindi, di vescovo ha tracciato solchi, che, attraversando i cuori e le intelligenze di tante persone, hanno fruttificato fede, impegno religioso e culturale, umanità e generosità.

La convergenza entusiasta e filiale degli studiosi, che abbracciano variegate fasce di età e di ruoli, sono una salda testimonianza del consenso suscitato intorno alla sua persona e alla sua attività.

A questi va il nostro ringraziamento non solo per aver aderito, ma anche per aver messo a disposizione contributi di spessore, così come si ringraziano l'editore Mario Congedo, che ha posto a disposizione la sua organizzazione editoriale, e Giancarlo Zaccara delle Grafiche Zaccara di Lagonegro.

Particolare ringraziamento è rivolto sia a mons. Agostino Superbo, arcivescovo di Potenza-Muro Lucano-Marsiconuovo, sia a mons. Domenico Caliandro, vescovo di Nardò-Gallipoli, che hanno inteso essere presenti con il loro saluto.

L'articolazione della presente opera, dopo il saggio di Luciano Sandrin, *Invecchiare vivendo*, che abbiamo inteso considerare come introduttivo, inizia con la sezione dedicata alla **Teologia ed Ecclesiologia**, che raccoglie studi di teologi, sacerdoti e laici cattolici, e, snodandosi attraverso quelle della **Santità**, con la presentazione di Santi nativi nelle due diocesi di Muro Lucano e di Nardò, della **Formazione religiosa**, che è un *excursus* attraverso i Seminari con i quali mons. Mennonna ha avuto contatti come studente, come docente o come promotore, delle **Cattedrali** in riferimento esclusivo alle due delle rispettive citate diocesi, perviene a quelle della **Storia civile**, in cui si analizza il primo dibattito sulla laicità dello Stato agli albori dell'età moderna e la testimonianza di un meridionalista, della **Storia religiosa: episcopato e clero secolare**, con trattazione specifica dei vescovi delle due diocesi sia come singole individualità sia come pastorale organica svolta nel corso del '900, cui si accompagnano trattazioni relative a un sacerdote lucano di grande spessore, e del **Clero regolare** nella diocesi di Nardò attraverso i tre ordini religiosi storicamente più diffusi. Si chiude con la sezione del **Laicato**, di cui si danno tre esempi del tipo di organizzazione all'interno all'associazionismo ecclesiale.

Accanto al precipuo significato di omaggio al vescovo Mennonna questa miscelanea intende predisporre occasioni preziose di conoscenza e piattaforma salda per approfondimento e sviluppo delle tematiche trattate, che appartengono, in generale, alla storia che più da vicino ci appartiene.

Mario Mennonna e Antonio Mennonna

BIBLIOGRAFIA di mons. Mennonna

(per gli articoli sull'"Eco di S. Gerardo Maiella" si è ancora in fase di ricerca. Si citano i primi anche con indicazioni frammentarie)

1925

La festa del Papa, in "Cor unum in Cristo", organo trimestrale del Seminario Regionale Campano, anno IV, n. 2, aprile 1925, Posilipo- Napoli, pp. 2-4.

Il trionfo di "S. Severino" (14 giugno 1925), in "Cor unum in Cristo", anno IV, n. 3, luglio 1925, pp. 1-4.

1927

Nella nostra Congregazione Mariana- Sotto la protezione della Vergine Immacolata, in "Cor unum in Cristo", anno VI, n. 1, gennaio 1927, pp. 15-17.

Tornando in seminario, in "Cor unum in Cristo", anno VI, n. 4, aprile 1927, pp. 7-9.

1937

L'Apostolo dell'Abissinia (Giustino De Jacobis), in AA. VV., *Per il primo ingresso di S. E. mons. Bartolomeo Mangino nel capoluogo della sua diocesi - Muro Lucano*, 29 giugno 1937, Muro Lucano, Officina grafica Ercolani, 1937, pp. 33-34.

1938

Un eroe della Cattolica Spagna: tenente di vascello Saverio Quiroga Posada, in "L'Eco di S. Gerardo Maiella", Bollettino Ecclesiastico della diocesi di Muro Lucano, anno II, n. 10, maggio 1938, Muro Lucano, Tipografia Ercolani pp. 1-2.

s. d.

Il Comunismo, in "L'Eco di S. Gerardo Maiella", s. d.

Che pensi del tuo domani -Soliloquio-, in "L'Eco di S. Gerardo Maiella", s. d.

S. Gerardo e la sua nascita, in "L'Eco di S. Gerardo Maiella", s. d.

1950

Artisti e uomini colti, in AA. VV., *IX centenario della diocesi di Muro Lucano - 1050-1950*, Muro Lucano, Officina grafica "B. Ercolani", Muro Lucano, 1950, pp. 24-29.

1955

La Fede. Primo saluto alla chiesa murana, lettera pastorale, Muro Lucano, Tip. B. Ercolani, 1955.

1959

La consacrazione dell'Italia al Cuore Immacolato di Maria, in "L'Eco di S. Gerardo Maiella", n. 1 gennaio-marzo 1959,

1961

S. Ecc. za mons. Giuseppe M. Palatucci, dei Frati minori Conventuali, Vescovo di Campagna (Salerno), in "Luce Serafica", Rivista Francescana mensile, anno XXXIV, n. 5, maggio 1961, Napoli, Tipografia Laurenziana, pp. 146-151.

1962

S.E. mons. Bartolomeo Mangino, vescovo di Muro Lucano, in AA. VV., *Il Giubileo episcopale di S. E. Bartolomeo Mangino*, Marcianise, Edizione La Diana, 1962, pp. 126-128.

In nomine Jesu, il primo saluto alla chiesa neritina, lettera pastorale, Salerno, Soc. Tip. G. Jovine & C., 1962.

Anime Gemelle: il beato Bonaventura e il ven. Domenico Girardelli, in "Luce Serafica", anno XXXV, n. 10, ottobre 1962, Napoli, Tipografia Laurenziana, pp. 472-474.

In preparazione al Concilio Ecumenico, in "Bollettino Ufficiale della diocesi di Nardò" (d'ora in poi: BUDN), giugno-settembre 1962, nn. 6-9.

Vi saluto dal Concilio, BUDN, ottobre-novembre 1962, nn. 10-11.
Dopo la prima sessione del Concilio, BUDN, dicembre 1962, n. 12.
 1963
Tempo di quaresima, BUDN, gennaio-febbraio 1963, nn. 1-2.
Il nuovo Papa, BUDN, maggio-giugno 1963, nn. 5-6.
Le prime due sessioni del Concilio, BUDN, dicembre 1963, n. 12.
 1964
La Grazia, lettera pastorale per la quaresima 1964, Nardò, Tip. Gioffreda, 1964.
Tempo di Pasqua, BUDN, marzo-aprile 1964, nn. 3-4.
Il sacramento della confermazione nell'impostazione pastorale del Concilio Vaticano II, BUDN, marzo-aprile 1964, nn. 3-4.
Il nostro nuovo Seminario, BUDN, marzo-aprile 1964, nn. 3-4.
III sessione del Concilio Vaticano II, BUDN, luglio-settembre 1964, nn. 7-9.
Visita Pastorale, BUDN, ottobre-novembre 1964, nn. 10-11.
Gli emigranti, BUDN, ottobre-novembre 1964, nn. 10-11.
 1965
Tempo di carnevale tempo di quaresima, BUDN, gennaio 1965, n. 1.
Le prime tre sessioni del Concilio Ecumenico Vaticano II, BUDN, gennaio-marzo 1965, nn. 1 e 3-4.
La liturgia nello spirito della costituzione conciliare, lettera pastorale per la quaresima 1965, Galatina, Ed. Salentina, 1965.
Dialogo, BUDN, marzo-aprile 1965, nn. 3-4.
Il tema centrale del Vaticano II, BUDN, luglio-ottobre 1965, nn. 7-10.
Periodo post-conciliare, BUDN, novembre-dicembre 1965, nn. 11-12.
 1966
Giubileo conciliare, lettera pastorale per la quaresima 1966, Nardò, Gioffreda, 1966.
Sentirsi chiesa, BUDN, maggio-luglio 1966, nn. 5-7.
Vivere da chiesa, BUDN, agosto-ottobre 1966, nn. 8-10.
S. E. mons. Bartolomeo Mangino...in memoria, in AA. VV., *Nel primo anniversario della morte*, Pagani 26 maggio 1966, pp. 3-16.
 1967
L'anno della Fede, BUDN, marzo-aprile 1967, nn. 3-4.
La Chiesa mistero e sacramento di salvezza, lettera pastorale per la quaresima 1967, Galatina, Ed. Salentina, 1967.
Il cinquantenario della Madonna di Fatima, BUDN, marzo-aprile 1967, nn. 3-4.
Settimana della Fede, BUDN, luglio-settembre 1967, nn. 7-9.
L'anno della Fede, in "L'Ora della Fede", numero unico, Galatina, Editrice Salentina, 1967.
 1968
Unità dei cattolici nella vita pubblica, BUDN, febbraio-marzo, 1968, nn. 2-3.
Nella luce della Fede, lettera pastorale per la quaresima 1968, Galatina, Ed. Salentina, 1968.
 1969
La parola del Padre alle famiglie della sua diocesi (Il matrimonio e la famiglia), BUDN, gennaio 1969, n. 1.
Sempre viva la fede per la Madonna, in "Tu honorificentia populi nostri", numero unico per il II centenario dell'erezione del monumento all'Immacolata a Nardò 1769-1969, Galatina, Editrice Salentina, 1969.
 1970

I nostri temi di riflessione, lettera pastorale per la quaresima 1970, Galatina, Ed. Salentina, 1970.
Crisi del Sacerdozio?, BUDN, marzo-aprile 1970, nn. 3-4.
Divorzio, BUDN, ottobre-dicembre 1970, nn. 10-12.
 1971
Le vocazioni ecclesiastiche, BUDN, gennaio-febbraio, 1971, nn. 1-2.
"Tre giorni" missionaria, BUDN, gennaio-febbraio 1971, nn. 1-2.
Vivere la Fede oggi, BUDN, marzo-aprile 1971, nn. 3-4.
Congresso Eucaristico nazionale, BUDN, ottobre-dicembre 1971, nn. 10-12.
 1972
Erotismo e violenza, lettera pastorale per la quaresima 1972, Galatina, Ed. Salentina, 1972.
La chiesa non è un materasso, BUDN, marzo-aprile 1972, nn. 3-4.
I piedi d'argilla del "Capitale", BUDN, novembre-dicembre 1972, nn. 11-12.
 1973
Evangelizzazione e sacramenti, BUDN, gennaio-febbraio 1973, n. 1.
1974: L'anno Santo nella nostra Diocesi, BUDN, giugno-agosto 1973, nn. 6-8.
Un Papa del nostro tempo, in "Nardò ricorda un incontro del 1922 con Papa Giovanni", numero unico per il monumento a Papa Giovanni, Galatina, Editrice Salentina, 1973.
 1974
I Sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi nel rinnovamento liturgico, BUDN, gennaio-giugno 1974, nn. 1-6.
L'arrivo a Casarano del corpo di S. Giovanni Elemosiniere, in "La voce dell'Amore", numero unico a cura del comitato promotore festeggiamenti traslazione del corpo di S. Giovanni Elemosiniere, Casarano, Stabilimento tipografico C. Borgia, 1974.
 1976
Promozione umana (alcuni concetti fondamentali e uno sguardo al passato), BUDN, maggio-settembre 1976, nn. 5-9.
 1977
Un dialetto della Lucania (Studi su Muro Lucano), voll. 2, Galatina, Congedo, 1977.
 1978
Pellegrinaggio diocesano a Lourdes, BUDN, gennaio-aprile 1978, nn. 1-4.
La giornata delle vocazioni, BUDN, gennaio-aprile 1978, nn. 1-4.
Sulla Cattedra di Pietro: morte di Paolo VI, elezione e morte di Giovanni Paolo I ed elezione di Giovanni Paolo II, BUDN, maggio-giugno 1978, nn. 5-10.
 1979
Favole e realtà, Galatina, Congedo, 1979.
 1980
Maria via a Cristo, lettera pastorale per l'anno mariano diocesano, supplemento a BUDN, 1980 gennaio-febbraio, n. 1.
Uno sguardo agli avvenimenti del II semestre del 1980, BUDN, luglio-dicembre 1980.
 1981
Verbum, a cura di A. MENNONNA, Galatina, Ed. Salentina, 1981.
La visita "ad limina Apostolorum" Incontri col Santo Padre, BUDN, luglio-dicembre 1981.

1982
Un vibrante canto di esultanza a Colei, che è la Madre di Dio e la Madre della chiesa, in AA. VV., *La Cattedrale di Nardò elevata a Basilica Pontificia riaperta al culto 20 marzo 1982*, Galatina, Editrice Salentina, 1982, pp. 3-5.
Favole del nostro tempo, Galatina, Congedo, 1982.

1983
Ai fratelli e sorelle in Cristo della diocesi di Nardò, lettera pastorale di saluto alla diocesi di Nardò, 7 dicembre 1983, Nardò, Tipolitografia Ciccarese, 1983.
Un Parroco esemplare, in AA. VV., *50° di sacerdozio di monsignore Aniceto Marsano, arciprete di Matino e Vicario Foraneo, 1933-24 Agosto 1983*, 1983, pp. 7-8.

1985
Porte di bronzo e porte di oro, in AA. VV., *Una nuova opera d'arte per la Basilica Santa Maria ad Nives di Copertino, La porta Bronzea*, Copertino, Tipolito Greco, 1985, pp. 29-31.

1987
Madre della Chiesa e L'amore della Madre: fatti, non parole, in G. SACINO, *Dicono di Lei*, Napoli, Edizioni Vocazioniste, 1987, rispettivamente pp. 121-123 e pp. 140-142.

I dialetti gallitalici della Lucania, voll. 2, Galatina, Congedo, 1987.

1988
Il mio primo incontro, in Mons. Luigi Neglia *a dieci anni dalla morte (27 novembre 1978)*, ricordi testimonianze eredità, Manduria Graphika PB & C, 1988, pp. 73-76.
Carissimo fratello in Cristo, in G. SCARINGI, *P. Francesco Gaballo sacerdote e artista francescano. Nozze d'oro sacerdotale (Taranto 16-6-1938-Sava 12-6-1988)*, a cura della Biblioteca "S. Francesco" Sava, 1988, Manduria, Graphika PB & C, 1988, pp. 36-50.

1989
Gerardo Mennonna. L'uomo il cristiano il medico il militare, Napoli, Valsele, 1989.
Mons. Alfredo Vozzi, in AA. VV., *Nel I anniversario della morte di S. E. mons. Alfredo Vozzi arcivescovo emerito di Amalfi-Cava de' Tirreni*, Cava de' Tirreni, Tipografia Guarino & Trezza, 1989, pp. 60-64.

1990
Il presule di pensiero e di azione, in L. TANCREDI, *Luci di un'anima mons. Enrico Nicodemo, arcivescovo di Bari*, Salerno, Edizioni Santos Cantalmi, 1990, pp. 174-177.

1991
Piccolo glossario del cristianesimo, Roma, Dehoniane, I ed. 1991, II ed. 1992.

1993
Dal latino cristiano tanti vocaboli tradotti in "volgare", in "L'Osservatore Romano", 13 maggio 1993.

L'amalgama con il "sermo rusticus" e con gli idiomi locali, in "L'Osservatore Romano", 20 maggio 1993.

1994
L'eterno Fanciullo, in AA. VV., *Don Rosario Trono biografia e testimonianze*, Copertino, Edizioni Non Tacere, 1994, pp. 61-62.

Contributo del cristianesimo alla formazione della lingua italiana, Muro Lucano 1994.

1995
Il significato delle parole, in "Cronache Lucane", 23 febbraio 1995.
Carnevale con maschere e persone, in "Cronache Lucane", 9 marzo 1995.
Il codice è figlio di una coda?, in "Cronache Lucane", 16 marzo 1995.

La campana è prodotto di qualche campo?, in "Cronache Lucane", 23 marzo 1995.
Il significato delle parole: il maestro e il ministro, in "Cronache Lucane", 30 marzo 1995.

La cappella-mantello si trasforma in cappella-chiesetta, in "Cronache Lucane", 27 aprile 1995.

Povero facchino! Che brutta fine!, in "Cronache Lucane", 17 aprile 1995.

Baldacchino e bugia: nomi deformati di due città, in "Cronache Lucane", 18 maggio 1995.

La parola parla di sé, in "Cronache Lucane", 25 maggio 1995.

Il vinsanto con un'ottima arista, in "Cronache Lucane", 1 giugno 1995.

Tra prete e senatore c'è intimo rapporto, in "Cronache Lucane", 18 giugno 1995.

1996
Mons. Alfredo Spinelli: il parroco, in AA. VV., *In cammino con Cristo Sacerdote. Contributi e testimonianze per il 50° di Sacerdozio di mons. Alfredo Spinelli*, Nardò, Rotograf, 1996, pp. 12-13.

1997
I due "amori" di S. Gerardo e San Gerardo e il suo paese, in AA. VV., *S. Gerardo Maiella Patrono della Basilicata e Protettore dell'Ospedale di Muro Lucano*, Matedomini, Valsele Tipografia s.r.l., 1997, rispettivamente pp. 50-53 e pp. 81-83.

1998
La parrocchia di S. Gerardo Maiella a Nardò, in AA. VV., *1968-1998 Parrocchia di S. Grado Maiella - Nardò Trentennale della Fondazione*, Nardò, Bieffeoffset, 1998, pp. 13-15.

1999
Al confratello Vittorio, in AA. VV., *In memoria di mons. Vittorio Fusco vescovo di Nardò-Gallipoli*, in "Quaderni degli Archivi diocesani di Nardò-Gallipoli", Supplemento 1, Galatina, Congedo Editore, 1999, pp. 37-38.

Andate...Predicate, Copertino, Ed. Non Tacere, 1999.

2001
Il sacerdote, il parroco, il padre, in AA. VV., *1951-2001 Don Luigi Lega al servizio della chiesa. Gli auguri di un popolo in festa*, Aradeo, l'Eco Edizioni, 2001, pp. 14-16.

S. E. mons. Antonio Rosario Mennonna lo ricorda così, in G. M. FRASSANITO, *Mons. Giuseppe Ruberti: sacerdote di Dio tra gli uomini*, Guagnano, Tipoffset La Pugliese, 2001, pp. 116-117.

2002
Don Aniceto Marsano, Sacerdote e Parroco, in AA. VV., *Mons. Aniceto Marsano Una vita per la Chiesa*, Matino, Industria Grafica, 2002, pp. 23-25.

2003
Voci dello spirito, a cura di A. MENNONNA, Terlizzi, Ed Insieme - Non Tacere, 2003.

2004
Carissimo fr. Corradino, in S. ESPOSITO, *Un gesuita e un vescovo tuttora viventi rievocano il loro incontro col prof. Moscati*, in "Il Gesù Nuovo", periodico bimestrale della Casa e della Chiesa dei Padri Gesuiti e dell'Opera S. Giuseppe Moscati, Anno LX n. 3 Maggio-Giugno, 2004, Napoli, Tipografia A. D'Alessandro, pp. 157-158.

2005
Nel corso delle mie giornate, in AA. VV., *60° di sacerdozio di mons. Giuseppe Marulli arciprete di Copertino*, Galatina, Editrice Salentina, 2005, pp. 9-10.

COME DIRE GRAZIE

Mons. Antonio Rosario Mennonna, vescovo centenario, in settantantotto anni di sacerdozio, dei quali cinquantuno di episcopato, ha dedicato molto spazio alla predicazione.

Egli ha dedicato, però, energie preziose anche alla parola scritta.

Quella di accompagnare la parola con la scrittura è stata una sua caratteristica di sacerdote e di studioso.

La passione per la ricerca e per la pubblicazione ha vinto anche le difficoltà derivanti dall'affievolimento della vista.

Il versante letterario della sua attività gli ha permesso di essere sempre attivo e presente, con i suoi scritti, in mezzo a noi per edificare la Santa Chiesa di Dio.

Come dire grazie per tanto impegno, come esprimere ammirazione per il suo coraggio, come manifestare apprezzamento per la sua opera?

E' la domanda che i familiari, gli amici e gli estimatori di Sua Ecc. Mons. Mennonna hanno posto alla loro mente ed al loro cuore.

Ed ecco la risposta: un libro scritto in suo onore.

Hanno voluto dedicare a lui alcune ricerche.

Chi ha scritto per noi, con tanta pazienza e sacrificio, gradisca ora il dono di chi ha voluto render omaggio alla sua fatica letteraria.

+ Agostino SUPERBO
Arcivescovo Metropolita
di Potenza-Muro Lucano-Marsico Nuovo

IL SIGNORE CI CONSERVI ANCORA MONS. MENNONNA

Più che doveroso, in qualità di vescovo della diocesi di Nardò-Gallipoli, è profondamente sentito il mio intervento per manifestare un vivo ringraziamento al confratello Vescovo emerito, mons. Antonio Rosario Mennonna, per aver impresso nell'allora diocesi di Nardò un'incisiva impronta di fede e di umanità.

La sua azione pastorale ha posto il Cristo al centro della storia e il vescovo, quale Padre e Pastore, in costante cammino lungo le strade della propria diocesi al fine di annunciare la Parola ad ogni coscienza e di raccogliere intorno alla Chiesa ogni attenzione e ogni tensione.

Padre conciliare, ha trasmesso, con fedeltà, lo spirito del Concilio Vaticano II tra il suo clero e la sua gente, ponendosi in ascolto del popolo di Dio e di ogni persona di "buona volontà", e proponendosi in colloquio non solo attraverso contatti interpersonali, ma anche tramite documenti pastorali, come i suoi puntuali interventi sul "Bollettino Ufficiale" della diocesi e le dieci Lettere pastorali, che abbracciano temi teologici, liturgici e morali, quali indicazioni di lettura e di interpretazione della contemporaneità e dello storicizzarsi del cristianesimo.

Durante il suo più ventennale ministero nella diocesi di Nardò, ha compiuto tre Visite pastorali; ha fatto edificare 22 chiese, in prevalenza nelle periferie dei paesi in modo da essere anche punti di aggregazione e di socializzazione; ha eretto 13 parrocchie; ha sollecitato il restauro di luoghi di culto; ha portato a compimento il Seminario e ne ha incrementato la presenza di seminaristi; ha qualificato il ruolo dei laici nella partecipazione e nella responsabilizzazione di essere chiesa; ha ordinato circa 70 presbiteri.

E' un consuntivo di per sé di grande dimensione, ma che acquista maggiore valore nella considerazione che i semi gettati continuano a germogliare in diocesi attraverso il servizio di sacerdoti e di laici, educati al suo magistero e alla sua attività.

Di mons. Mennonna parlano le opere compiute e più di tutto parlano le persone che lo ricordano con affetto e stima, tutte con gratitudine per essere stato testimone di fede e di carità nella loro autenticità: è stato un semplice e umile "operaio" a servizio del Cristo Redentore e della Chiesa.

Il Signore ci conservi ancora questa patriarcale figura, intorno alla quale ci stringiamo con filiale affetto e con rinnovata gratitudine in modo particolare in questo suo centenario di vita.

+ Mons. Domenico Caliandro
Vescovo della diocesi di Nardò-Gallipoli

LUCIANO SANDRIN

INVECCHIARE VIVENDO

annotazioni psico-spirituali

1. *Benessere e salute*

Sono passati un po' di anni da quando l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha definito la salute come "stato di completo benessere corporeo, psichico e sociale": molti studi e molti dibattiti sono stati fatti al riguardo. Ho la sensazione però che tutto ciò non abbia trasformato il nostro approccio alla salute (nei suoi aspetti di prevenzione, di cura, di riabilitazione e soprattutto di promozione). Non sempre le dimensioni psichiche e sociali vengono prese in seria considerazione come strettamente correlate con quelle corporee in una reciproca influenza.

Una parola-chiave all'interno di questa definizione, e di un moderno approccio alla salute, è quella di "benessere", al punto che salute e benessere sono concetti spesso intercambiabili. La salute è intesa come benessere di un soggetto visto nella sua relazionalità (al suo interno e con l'esterno), anche rispetto ad un Trascendente cui le domande sul senso della vita - specie nei momenti più deboli e vulnerabili - rimandano: da qui l'emergere, all'interno di una integrale concezione di salute, della dimensione spirituale.

Un fattore importante per la salute, anche nei suoi aspetti legati alla corporeità, tende a diventare sempre più l'esperienza vissuta dal soggetto all'interno di un ambiente, ecologicamente e socialmente inteso.

In riferimento a criteri *esterni*, normativi, il benessere viene visto come condizione di vita ottimale e ideale, come possesso di qualche qualità desiderabile in base a standard che fanno riferimento ad un determinato sistema di valori socialmente condivisi. Se invece si usano criteri *interni* al soggetto, il benessere viene definito sulla base dell'esperienza soggettiva dell'interessato in cui sono fondamentali la componente emozionale (il sentirsi bene) e la componente cognitiva (il valutare soddisfacente la propria vita).

Alcuni criteri definiscono, in particolare, il benessere psicologico: accettazione di sé, relazioni positive con le altre persone, autonomia, padronanza dell'ambiente, avere uno scopo nella vita, crescita personale¹. Il tutto all'interno di una prospettiva temporale, nei vari momenti del ciclo di vita².

¹ C. D. RYFF, *Happiness is everything or is it? Explorations on the meanings of psychological well-being*, in "Journal of personality and social psychology", 1989, vol. 57, n.6, pp.1069-1081.

² L. SUGARMANN, *Psicologia del ciclo di vita. Modelli teorici e strategie d'intervento*, Milano, Raffaello Cortina, 2003 (or. ingl. 2001).

Si può intendere il benessere di una persona (e quindi la sua salute) come un'armonia (o meglio un'armonizzazione continua e dinamica) tra le varie dimensioni (corporea, psichica, sociale e spirituale): separabili solo concettualmente, ma nella vita delle persone strettamente interrelate. Quando una di esse entra in crisi, è tutta la vita della persona ad esserne interessata.

Anche il benessere dell'anziano deve essere visto dentro alla sua storia di vita, come esperienza di un presente che mantiene un suo forte grado di significatività perché sintesi del passato e aperto al futuro.

2. Psicologia dell'invecchiamento

Gli psicologi guardano oggi alla persona anziana in rapporto all'intero processo dell'invecchiamento: i comportamenti che ne derivano non sono legati ad un'età precisa e non dipendono solo da questa. Il concetto di età, del resto, non è univoco: c'è un'età biologica (lo stato del corpo), un'età psicologica (come ci si sente), un'età sociale (come gli altri ti vedono), ecc. E queste età possono essere molto differenti, non sempre in accordo, a volte anzi in conflitto tra loro. Molti "cronologicamente anziani" si sentono "giovani dentro" oppure il contrario, e si comportano di conseguenza. E molti che si sentono giovani vengono trattati da anziani.

Più che di psicologia dell'anziano, - come studio del comportamento di una persona appartenente ad una categoria ben precisa con caratteristiche molto simili a quelle delle altre persone che appartengono alla stessa categoria - si preferisce oggi parlare di *psicologia dell'invecchiamento*, con un approccio di tipo evolutivo, narrativo e contestualizzato. Personalità, ambiente, situazioni ed eventi della vita sono in stretta relazione ed interdipendenza: il vissuto psicologico ed il comportamento che lo esprime derivano da un continuo intrecciarsi di vari fattori lungo tutto l'arco della vita. *Lo sviluppo è un processo che dura tutta la vita*: anche l'invecchiamento, visto nel suo insieme e non solamente nelle singole parti, è un periodo evolutivo, un andare avanti (non involutivo, un tornare indietro): l'invecchiamento è visto, nell'immaginario collettivo, come un momento di vita fatto solo di perdite. In realtà, come tutta la vita, è costellato di *perdite* ma anche di nuove opportunità e di *guadagni*. Ed è il frutto di una continua *inter-azione* tra *individuo e ambiente di vita*³.

La psicologia cerca di esplorare come l'invecchiamento (così inteso) influisce sulla memoria, il pensiero, l'intelligenza, l'emotività, la personalità, le relazioni affettive, familiari e sociali della persona che invecchia ma cerca anche di capire

³ Per una sintesi sulla psicologia dell'invecchiamento cfr. L. SANDRIN, *Lo sguardo della psicologia*, in F. CARETTA, M. PETRINI, L. SANDRIN, *Il valore di una presenza. Educarsi all'anzianità*, Milano, Paoline, 2002, pp. 72-97. Cfr. anche CESA-M. BIANCHI, *Giovani per sempre? L'arte di invecchiare*, Roma-Bari, Laterza, 1998; G. STOKES, *On being old. The psychology of later life*, London-Washington DC, The Falmer Press, 1992; B. DI PROSPERO (a cura di), *Il futuro prolungato. Introduzione alla psicologia della terza età*, Roma, Carocci, 2004 e R. SCORTEGAGNA, *Invecchiare*, Bologna, Il Mulino, 1999.

quale impatto hanno alcuni eventi "particolari" legati all'età come il pensionamento, il diventare nonni, la vedovanza, la malattia e la vicinanza alla morte, nella persona che invecchia.

Il comportamento di una persona che invecchia non è influenzato solo dall'età cronologica. Se così fosse, tutti gli individui, per il fatto di avere una certa età, si assomiglierebbero. In realtà man mano che cresciamo negli anni le differenze tendono ad aumentare perché diverse sono le relazioni, le esperienze e le storie che le persone hanno vissuto, e diverse sono anche le attuali situazioni di vita e gli ambienti nei quali attualmente sono inserite. Come sono diverse le *interpretazioni* e i *significati* che le persone danno a ciò che stanno vivendo. Se troppi anziani si assomigliano dovremmo gradare, con più attenzione, in quale "ambiente" sono costretti a vivere.

Sul versante intellettuale è ancora radicata l'idea di un declino inevitabile man mano che si invecchia. Le ricerche attuali affermano, invece, che l'*intelligenza* non declina man mano che si passa dalla maturità alla vecchiaia; anzi, per certi aspetti, essa può aumentare col passare del tempo. Se con gli anni si perde un po' di prontezza mentale, spesso l'esperienza supplisce alla maggiore lentezza con cui vengono utilizzate le informazioni. Ad influenzare tutto ciò ci sono fattori individuali e specialmente la capacità che si è avuta di massimizzare il proprio potenziale intellettuale durante tutto il corso della vita, ma ci sono anche fattori relazionali e ambientali, legati al tipo di contesto socio-culturale, più o meno stimolante, nel quale la persona anziana sta vivendo.

Sulla *memoria* degli anziani le barzellette non si contano. I passaggi che un qualsiasi dato compie, per essere immagazzinato in memoria e richiamato al momento opportuno, sono vari. E vari sono i fattori che influiscono in questi passaggi: dall'attenzione all'emozione, ai ricordi precedenti, alle motivazioni più o meno inconscie, all'interesse affettivo, ecc. Nell'anziano la memoria delle cose antiche, dei fatti e delle esperienze del passato viene conservata saldamente, mentre si attenua la capacità di consolidare e ricordare le nuove esperienze. Ma la spiegazione può essere varia: ci può essere una labilità di attenzione ma spesso questa capacità di memorizzare nuovi dati si riduce non per una diminuita capacità di memorizzare legata all'età ma piuttosto per un certo *disinteresse* per i dati stessi (avvenimenti passati o impegni futuri) che si dovrebbero ricordare.

Anche nell'*apprendimento* un posto centrale è giocato dalla *motivazione*, dall'*interesse* che la persona ha di imparare o meno. Gli anziani (ma non solo loro) imparano ed eseguono meglio quei compiti che hanno un senso piuttosto che "cose senza significato" o fuori del loro contesto vitale. La possibilità di continuare ad apprendere dipende anche dalla strategia che viene usata. Man mano che si invecchia tende infatti a prevalere un apprendimento fondato sull'azione (si impara facendo) più che sulla memorizzazione verbale dei messaggi.

I disturbi intellettuali possono certamente essere legati a cause organiche precise ma sono spesso connessi a condizioni familiari, ambientali, lavorative, sociali o di salute globale, e non comunque all'invecchiamento in quanto tale. Le varie forme di demenza (come ad esempio la malattia di Alzheimer) meritano un discorso a parte.

Anche se abbiamo l'impressione di cambiare (o che gli altri cambino notevolmente) nel corso degli anni, la nostra *personalità* (e cioè quell'insieme di modi di pensare, di emozionarci, di comportarci e di relazionarci che ci differenzia dagli altri e che diventa in un certo senso "uno stile" del tutto nostro) rimane piuttosto stabile nel tempo anche se il comportamento della persona può variare al variare delle situazioni e dei contesti.

Dal *punto di vista affettivo e sociale*, come nel giovane c'è una tendenza "centrifuga" che lo stimola verso gli altri e la realtà esterna, negli anni della maturità e della vecchiaia emerge una tendenza "centripeta", che porta la persona verso l'*interiorità*: la persona sembra perdere interesse verso il mondo esterno e diviene più preoccupata di ciò che sta capitando dentro di sé; tende a chiudere i propri orizzonti, limitandoli, a volte, al proprio corpo e benessere fisico, ai problemi economici e alla propria situazione psico-sociale. Non è sempre chiaro, però, se questo "ritirarsi emotivo-affettivo dell'anziano in se stesso" sia frutto di una naturale evoluzione della personalità o non piuttosto, almeno in parte, una risposta condizionata da una emarginazione, più o meno aperta, da parte di una società "fatta per i giovani". Qui si situa il discorso sulla *sessualità* dell'anziano, la cui espressione è troppo spesso condizionata da stereotipi sociali. Si dovrebbe ricordare che l'amore non ha età e che l'affettività e la sessualità non sono riconducibili solo ad alcune espressioni fisiche.

3. La vecchiaia come "crisi"

L'esperienza di chi invecchia è il più delle volte segnata da un vissuto di sofferenza e di frustrazione collegabile a tutta una serie di difficoltà nell'adattarsi a nuove situazioni: cambiamenti in famiglia, cessazione del lavoro, persuasione di perdere la propria sessualità, la vicinanza della morte. Ne possono derivare comportamenti di tipo ansioso, regressivo, depressivo, aggressivo. La depressione è tale che, a volte, può portare fino al suicidio. Tra i fattori precipitanti hanno un forte peso la morte del partner, la perdita del lavoro (in questo senso il *pensionamento* è un momento particolarmente delicato) e della sicurezza economica. Il lavoro è importante non solo per i suoi risvolti economici ma anche per quelli psicologici e sociali: dà uno status sociale, un'identità personale e un proprio valore, struttura il ritmo della giornata e della vita, rende possibile il raggiungimento di determinati obiettivi, stabilisce una serie di relazioni sociali. Il pensionamento mette in crisi tutto questo e può portare ad un'esperienza di dolorosa solitudine.

La vecchiaia è certamente un momento di *crisi*, di rottura cioè di precedenti equilibri a livello sia personale che sociale. In essa sono presenti elementi nuovi che rischiano di "destrutturare" l'identità della persona. La crisi della vecchiaia impone un cambiamento di equilibri interni, di rapporti con la propria mente e il proprio corpo, di relazioni tra sé e il mondo degli altri, di strategie di comportamento e di elaborazione del *processo di lutto* legato a numerose *perdite*: perdita di "oggetti d'amore" importanti come possono essere il coniuge, i figli, la pro-

pria casa, il lavoro; perdita delle proprie funzioni e del controllo delle proprie azioni; perdita del Sé, della propria immagine corporea, dell'identità personale e sociale⁴.

Queste crisi arrivano a colpire profondamente i soggetti interessati. Gli sforzi per *fronteggiare* nel migliore dei modi le varie difficoltà e perdite della vita si possono concludere positivamente e allora le persone si adattano bene al loro invecchiare, accettandone i limiti ma cogliendone anche i guadagni e le nuove opportunità. Altre volte questi sforzi falliscono e provocano reazioni depressive importanti o possono portare a comportamenti difensivi, di chiusura e di autoisolamento, che aiutano ad eludere le angosce della perdita e del cambiamento, ma che impediscono di vivere sereni.

Collegata all'invecchiamento e ai suoi cambiamenti somatici, psicologici e sociali è l'esperienza del *diventare nonni*: un'esperienza individuale nuova ed anche una nuova esperienza relazionale. "Molti soggetti vivono la condizione di nonni come il raggiungimento di una serie di conquiste, una specie di rinnovamento personale, l'acquisizione di un ruolo che consente la trasmissione dell'esperienza e dei valori della vita: essi si sentono così l'oggetto preferenziale di investimento da parte del bambino e fonte di risorse per lui". Alla nascita di un nipotino molti anziani *rinascano*. Per altri è un momento in cui si riattivano tutta una serie di conflittualità, con il coniuge o con i figli, che erano rimaste per tanto tempo sopite⁵.

C'è chi ritiene *si adattino meglio* all'età senile gli individui che mantengono le *attività* e i ruoli sociali dell'età adulta. Altri consigliano di *disimpegnarsi*, di ritirarsi progressivamente dalle attività che implicano un ruolo sociale e di ridurre il proprio impegno nella vita. Non esiste un'unica formula per il buon adattamento alla vecchiaia e ai vari cambiamenti (e crisi) che essa comporta: ogni individuo deve trovare un suo modo di rapportarsi ai vari ruoli che sente importanti per la sua identità e adattarsi (non in maniera rigida e passiva ma elastica e creativa), con soddisfazione, ai cambiamenti che l'invecchiamento comporta: accettandone le *perdite* ma cogliendone anche le nuove *opportunità*.

Un buon adattamento all'invecchiamento non è solo una questione individuale ma il risultato di una "negoziante" e di una "con-laborazione" sociale. Per invecchiare bene è comunque importante sentire (o ritrovare) una propria *continuazione di identità*, di una biografia personale che si sviluppa, pur nel variare delle situazioni e di ciò che si sta facendo.

La vecchiaia di un individuo è una crisi che coinvolge tutto il *gruppo familiare*, una specie di test che porta alla luce dinamiche sopite e risorse insospettabili. E questo, in modo particolare, quando si è in presenza di fragilità, di malattia o disabilità. Quando un anziano si ammala, e specialmente quando diventa disabi-

⁴ S. SCRUTTON, *Bereavement and grief. Supporting older people through loss*, London, Arnold, 1995, pp. 1-21.

⁵ G. GORI, *Conservare la felicità. I disturbi affettivi della terza età*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 34-39.

le, tutto il sistema familiare viene scosso ed entra in crisi. Tutto può risolversi positivamente attraverso una mobilitazione di energie del gruppo familiare verso l'anziano. In altri casi le tensioni apparentemente sopite possono riattivarsi portando a galla o innescando desideri di espulsione. C'è un sovraccarico fisico ed emozionale non sempre facile da gestire⁶.

4. L'anziano fragile

La *malattia* è spesso un valido motivo per mettere in atto questi desideri di espulsione e diventa quindi, per l'anziano, un ulteriore fattore di angoscia e di disadattamento, perché si accentua in lui l'incertezza per il futuro, la preoccupazione di non poter vivere in modo autonomo e si profila la triste possibilità di ricovero permanente in qualche struttura che, per quanto bella, non è mai la propria casa, quel luogo che garantisce la continuità dell'identità personale, delle relazioni conosciute e diventa man mano che si invecchia "un posto per ricordare".

Quando si ammala, l'anziano si sente ancora più dipendente, debole e solo, si rende conto di essere un peso per i familiari e tende a reagire al timore di essere abbandonato con atteggiamenti diversi: qualcuno nega o minimizza il suo bisogno di cure e si sforza di mostrarsi autonomo, e può difendere "aggressivamente" questa sua autonomia; altri invece cercano ansiosamente cure e protezione. Alcuni "scoprono" nella malattia e nell'esperienza di dolore un insieme di vantaggi⁷.

Il ricovero in ospedale è un fattore di rischio sul piano psicologico per una serie di fattori: il vissuto di emarginazione e di *sradicamento* esistenziale dalla propria casa e dal proprio ambiente di vita; il veder minimizzati o disconosciuti i propri bisogni emozionali, la propria intimità, la propria parola e identità personale; anche un certo tipo di assistenza non fa che accelerare la perdita delle facoltà intellettive e delle competenze comunicative e relazionali.

La persona anziana ha vissuto e continuamente vive una serie di piccole o grandi morti. Il confronto quotidiano con la *morte* degli altri e dei propri cari, o della morte nei suoi "aspetti parziali" (le piccole e grandi morti della vita) prepara l'anziano a meglio accettarne l'idea. Questo sentimento di accettazione della morte è a volte però più apparente che reale.

L'accettazione della morte dipende, in modo particolare, da un'accettazione della propria vita nel suo insieme. Erikson descrive l'*integrità dell'io* in contrapposizione alla *disperazione* come stati d'animo caratteristici dell'ultimo stadio della vita. Un sentimento di *integrità* deriva dall'accettazione del proprio ciclo

⁶ C. GRANO, F. LUCIDI, *Psicologia dell'invecchiamento e promozione della salute*, Roma, Carocci, 2005, pp. 99-140 e L. SANDRIN, *Aiutare senza bruciarsi. Come superare il burnout nelle professioni di aiuto*, Milano, Paoline, 2004, pp. 90-105.

⁷ L. SANDRIN, *Compagni di viaggio. Il malato e chi lo cura*, Milano, Paoline, 2000; e ID., *Come affrontare il dolore. Capire, accettare, interpretare la sofferenza*, Milano, Paoline, 2005⁴.

vitale e dal sentirlo significativo. La paura della morte è legata al vissuto di mancanza o di perdita di questa integrità. La *disperazione* esprime il sentimento che il tempo è troppo breve per ricominciare un'altra vita. Nella visione di Erikson il tentativo e la possibilità di risolvere la tensione tra integrità e disperazione risentono del modo in cui si sono risolte le tensioni degli stadi precedenti e di come le esperienze precedenti vengono ricordate e rielaborate. In ogni stadio del ciclo vitale l'individuo è coinvolto nel reintegrare, in modi nuovi e più appropriati, i temi, le dinamiche e i compiti che erano in primo piano negli stadi precedenti. Si tratta di un vero e proprio cammino di *riconciliazione*, psicologico oltre che spirituale, un perdonare altri e un perdonare se stessi. Molti si avvicinano alla religione o ritornano alle pratiche religiose, nella ricerca di un po' di consolazione. E tutto ciò può avere un forte influsso sul loro benessere globale e sull'adattamento alla vita, anche per le dimensioni sociali che nella pratica religiosa sono implicate.

Se la persona anziana è chiamata ad *integrare* in unità i vari aspetti della sua vita, riconoscendo una propria identità, una propria "interezza", anche in mezzo alle crisi (e cioè alle rotture e frantumazioni del momento), dando unitarietà ad un presente problematico o vissuto come insignificante, questo avviene recuperando continuamente i contenuti (ricchezze e fragilità) della propria storia passata e "narrandola" a qualcuno che ascolti e accetti di farsi compagno di viaggio. Il sentire la propria identità in un "Io che racconta" (e che è ascoltato) dà alla persona anziana un *senso di continuità* e di valore di fronte ai disturbanti cambiamenti di vita. Questa "rivisitazione" del passato diventa anche sorgente di speranza per il futuro: capacità di cogliere nelle crisi legate all'invecchiamento elementi di sviluppo e nuove opportunità. Nel racconto e nell'ascolto da parte dell'altro l'anziano cerca una specie di *legittimazione della propria biografia*, dell'importanza della sua vita.

E tutto ciò ha un valore terapeutico. "La ricostruzione della storia di vita della persona può essere considerata di per sé una modalità di intervento, e questo in due diverse direzioni: *per il valore terapeutico*, in senso ampio, attribuito al gioco dei ricordi e alla narrazione che ne può conseguire e per il valore che può assumere per le persone l'essere 'interrogati' su se stessi, cioè *l'essere riconosciuti e accolti da altri come degni di interesse*"⁸.

L'esperienza dell'anziano non può essere colta se non all'interno delle relazioni familiari (dentro il più ampio contesto sociale): gli eventi critici che egli è chiamato ad affrontare (l'esperienza del "nido vuoto", il pensionamento, l'essere nonno, la malattia, la vedovanza, la morte) sono strettamente intrecciati con i periodi altrettanto cruciali che i figli vivono (costituzione della coppia e progressivi sviluppi e cambiamenti nella struttura familiare). E in questi cambiamenti gli anziani (ma anche gli altri personaggi della scena) sono chiamati a trovare nuovi

⁸ P. TACCANI, S. TRAMMA, A. BARBIERI DOTTI, *Gli anziani nelle strutture residenziali*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, p. 80.

equilibri nella reciproca "dipendenza" (inter-dipendenza), a *rinegoziare* i rispettivi ruoli, nella ricerca di nuovi stili relazionali. Ognuno è chiamato a confrontarsi con il *problema* - vissuto in prima persona o rispecchiato negli altri - dell'*invecchiamento*, che diventa fonte di disagio e di particolare angoscia, personale e familiare, quando sopraggiungono seri problemi di salute e ci si confronta con il più ampio sistema sanitario e sociale.

C'è nell'anziano malato e disabile un duplice bisogno: quello di ricevere aiuto e quello di mantenere, nonostante questo, una propria identità adulta ed una propria autonomia. "I genitori anziani devono poter elaborare l'idea di poter dipendere dai loro figli, e questi a loro volta devono pensare di farsi carico di genitori sempre meno autonomi. La perdita di autonomia, com'è ovvio, provoca sconcerto, e non di rado i vissuti persecutori, i ricatti affettivi, l'eccesso di attaccamento ai beni che così frequentemente le persone anziane manifestano, rappresentano disperati tentativi di far fronte alla perdita di potere e di controllo causata dalla situazione di dipendenza"⁹.

La malattia dell'anziano o la sua disabilità possono portare a galla problemi per lungo tempo rimossi, ma possono essere anche un'opportunità, un'occasione di crescita dell'intero gruppo familiare. La malattia dell'anziano obbliga i familiari a interrogarsi sul senso delle *loro* relazioni, sul senso della vita (della fragilità e della morte) e su ciò che all'interno delle generazioni si trasmette, si eredita o è destinato a scomparire. "La coppia anziana, che perde progressivamente la sua posizione di autonomia e centralità relazionale e sociale, rende possibile il passaggio di consegne se fa spazio in modo attivo alla generazione successiva riconoscendole il ruolo di nuovo capofila generazionale". Ed è la *riconoscenza*, compito psichico di entrambe le generazioni, la qualità affettiva di questo passaggio. "Riconoscere di aver ricevuto (ed essere grati) sia da parte della generazione più anziana sia da parte di quella più giovane è l'indicatore che è in atto un positivo passaggio di consegne"¹⁰.

5. Attenzioni spirituali

I cambiamenti che sono legati all'invecchiamento contribuiscono a caratterizzare non solo la psicologia della persona ma anche la sua spiritualità. La vecchiaia può aprire nuove prospettive e nuovi spazi vitali e ognuno di questi può avere una dimensione spirituale: scoprire nuovi valori nella vita, elaborarne una nuova scala che sottolinei l'importanza dell'essere rispetto all'avere, trovare nuove modalità per relazionarsi, strutturare diversamente il proprio tempo, assumere nuovi impegni e riscoprire energie dimenticate, adattarsi a nuove modalità

e a nuovi ambienti, imparare ad essere soli, in particolare quando sopraggiunge la morte del coniuge, a confrontarsi con i nuovi limiti fisici. Questi obiettivi dovrebbero essere, però, più che nuove scoperte, il compimento di tutta la vita; dovrebbero essere il risultato dello sviluppo maturo di quelle virtù che strutturano la spiritualità della persona umana durante tutto il ciclo vitale. Lo sviluppo della personalità non si arresta ad una data età. Anche nella sua dimensione spirituale la persona "cresce" lungo tutto il corso della sua vita.

La persona si ripiega in se stessa quando è costretta a farlo da una più o meno dichiarata emarginazione sociale, ma anche quando non è riuscita a dare un significato autentico alla sua vita. Le sfide dell'invecchiamento possono diventare per alcune persone opportunità di crescita spirituale ed etica, mentre per altre le stesse esperienze possono favorire una regressione egoistica e atteggiamenti di ostilità sociale.

Il benessere della persona anziana è strettamente correlato alla soddisfazione di molti bisogni, specialmente quello di amare e di essere amato, di realizzazione di sé, di sentire la vita come qualcosa di significativo e degno di essere vissuto. Ma tutto è più difficile in situazioni di disagio, di sofferenza e di perdita. La spiritualità (particolarmente nelle sue espressioni religiose) dà una serie di strumenti per rendere sopportabili i momenti più difficili, facendo sperimentare anche in essi un forte *senso di identità*, punto di ancoraggio e di radicazione (particolarmente importante in situazioni di minaccia, di incertezza e di crisi), ma fornendo anche strategie mentali e comportamentali (strategie di *coping*) per fronteggiare le paure, dare un senso di controllo della situazione e richiamare forme non illusorie di speranza¹¹.

I bisogni di tipo spirituale hanno, nel momento della fragilità e della sofferenza, una particolare importanza. La loro soddisfazione porta a quel benessere spirituale la cui caratteristica principale è un sentimento di interezza (*wholeness*) e di connessione in se stessi, con la comunità, con l'ambiente e con Dio. Essi sono strettamente interrelati con quelli psicosociali (e attraverso di essi spesso si esprimono). La risposta ad essi è importante nel determinare il benessere (e quindi la salute) dell'anziano.

Disagi di vario tipo scatenano paure ed insicurezze, obbligando l'anziano a confrontarsi con questioni esistenziali che in precedenza può aver evitato; la disabilità e la malattia, specialmente se vissute lontano dalla propria casa, possono mettere in crisi quel *sentimento di continuità* necessario per mantenere il proprio equilibrio emotivo. Il bisogno di un amore incondizionato ed un sentimento di vicinanza a Dio può allora intensificarsi. Vari autori hanno trovato che la religione (la fiducia in Dio, la preghiera, la lettura della Bibbia ed un buon supporto relazionale da parte della loro comunità) non solo dà conforto ed un senso di pace

⁹ E. SCABINI, *Psicologia sociale della famiglia. Sviluppo dei legami e trasformazioni sociali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 219-229.

¹⁰ E. SCABINI, V. CIGOLI, *Il familiare. Legami, simboli, transizioni*, Milano, Raffaello Cortina, 2000, p. 196.

¹¹ C. BARROS, *Catholicism, lifestyles and the wellbeing of the elderly*, in W. M. CLEMENTS (editor), *Religion, aging and health. A global perspective*, New York - London, Haworth, 1989, pp. 113-116.

ad anziani malati ed ospedalizzati, ma possono influire sul benessere fisico e sulla depressione¹².

6. È sempre stagione di frutti

Nella Bibbia non vi è una esplicita teologia dell'invecchiamento; vi sono però alcuni temi che ricorrono frequentemente e che leggono l'età anziana come una benedizione di Dio e il processo di invecchiamento come momento di perdite ma anche di manifestazione della giustizia di Dio e come richiamo alle responsabilità morali e religiose¹³.

Il Nuovo Testamento lascia intravedere, in molteplici modi, come gli anziani svolgano un ruolo essenziale nella edificazione della nuova comunità nata dal Signore risorto. Essi sono chiamati ad essere esempio per i più giovani e a testimoniare a tutti il vangelo della grazia (Col 3,21; 1Tm 5,1-10; 1Pt 5,1-5). L'invecchiamento nella comunità cristiana non porta necessariamente ad una perdita di status o di responsabilità. Anzi, in qualche modo, le responsabilità etiche e religiose aumentano al diminuire delle forze vitali. La grazia di Cristo va ben oltre il naturale declino del corpo: "se anche il nostro corpo deperisce, il nostro spirito si rinnova": proclama l'Apostolo (2Cor 4,16).

Nell'Esortazione apostolica *Familiaris Consortio* (1988), successiva al Sinodo dei vescovi dedicato alla famiglia, Giovanni Paolo II ricorda che la Chiesa deve aiutare a riscoprire e a valorizzare la missione degli anziani, perché la loro vita "aiuta a far luce sulla scala dei valori umani; fa vedere la continuità delle generazioni e meravigliosamente dimostra l'interdipendenza del popolo di Dio" (n. 27).

Nel 1998 il Pontificio Consiglio per i Laici ha pubblicato il documento *La dignità dell'anziano e la sua missione nella Chiesa e nel mondo* che prende in considerazione gli aspetti psicologici, sociali, spirituali e pastorali della vecchiaia. Per comprendere a fondo il senso e il valore di questa stagione della vita, nella dimensione spirituale, morale e teologica, - afferma il documento - bisogna aprire la Bibbia. In essa ci sono tesori di sapienza spirituale: "onora la persona del vecchio" (Lv 19,32), "nella vecchiaia daranno ancora frutti" (Sal 91[92],15), "ricordati del tuo Creatore nei giorni della tua giovinezza, prima che vengano i giorni tristi e giungano gli anni di cui dovrai dire: *Non ci provo alcun gusto*" (Qo 12,1), "insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo alla sapienza del cuore"

¹² V. BENNER CARSON (editor), *Spiritual dimensions of nursing practice*, Philadelphia-London, Saunders, 1989; H. G. KOENIG, *Aging and God. Spiritual pathways to mental health in mid-life and later years*, New York-London-Norwood, Haworth, 1994, pp. 283-295 e H. G. KOENIG ed altri, *Religious coping and depression among elderly, hospitalized medically ill men*, in L. VANDECREEK (editor), *Spiritual needs & pastoral services. Readings in research*, Hillsboro (OR), Journal of Pastoral Care publications, 1995, pp. 255-275.

¹³ Cfr. i contributi di Massimo PETRINI, in F. CARETTA, M. PETRINI, L. SANDRIN, *Il valore di una presenza. Educarsi all'anzianità*, Milano, Paoline, 2002.

(Sal 89[90],12), "in te mi rifugio, Signore, ch'io non resti confuso in eterno" (Sal 70[71],1). "La familiarità con le Scritture, l'approfondimento dei contenuti della nostra fede, la meditazione sulla morte e resurrezione di Cristo aiuteranno l'anziano a superare una concezione retributiva del rapporto con Dio, che nulla ha a che vedere con il suo amore di Padre". Aiuterà anche noi a invecchiare in modo più sapiente e a rapportarci in modo più rispettoso con le persone anziane.

In questo documento, quale esempio della pienezza che può caratterizzare l'età anziana se fondata sulla "roccia" che è Cristo (cfr. Mt 7, 24-27), viene additato Giovanni Paolo II, *che vive la propria vecchiaia nella fede*, al servizio del mandato affidatogli da Cristo. "Non si lascia condizionare dall'età. I suoi settantotto anni compiuti non l'hanno privato della giovinezza dello spirito. La sua innegabile fragilità fisica non ha neppure scalfito l'entusiasmo con cui si dedica alla sua missione di Successore di Pietro. Continua i suoi viaggi apostolici attraverso i continenti. Ed è sorprendente constatare come la sua parola acquisti sempre più forza, come essa raggiunga più che mai ora il cuore della gente".

Nel 1999 Giovanni Paolo II scrive una *Lettera agli Anziani*, come collega di età, "con l'animo di chi, anno dopo anno, sente crescere dentro di sé una comprensione sempre più profonda di questa fase della vita ed avverte conseguentemente il bisogno di un contatto più immediato con i suoi coetanei per ragionare di cose che sono esperienza comune, tutto ponendo sotto lo sguardo di Dio, che ci avvolge col suo amore e con la sua provvidenza ci sostiene e ci conduce" (n.1).

Egli scrive con un spirito che non teme di guardare realisticamente a tutti i limiti e alla fragilità che derivano dagli anni ma con la serenità della fede, alla luce della quale la vecchiaia diventa una sfida e un compito, un periodo da utilizzare in modo creativo. Si tratta di dare un senso all'età che si sta vivendo con una rilettura del passato, che al di là di ogni rimpianto e di ogni delusione, dovrebbe consistere in una riflessione sul vissuto, in un chiarimento di valori, in uno sguardo sereno al futuro, in un contesto di apertura fiduciosa. Infatti per Giovanni Paolo II questa rilettura, peraltro spontanea nell'età anziana, consente una valutazione più serena ed oggettiva delle persone incontrate e delle situazioni vissute lungo il cammino. "Il passare del tempo sfuma i contorni delle vicende e addolcisce i risvolti dolorosi" (n. 2). E in questa rilettura si possono rivedere i volti di innumerevoli persone, alcune particolarmente care, e ricordare momenti lieti e vicende segnate dal dolore, ma riscoprire anche quella "mano provvidente e misericordiosa di Dio Padre" che ci cura e che ci ascolta (IGv 5,14).

È questa infatti la constatazione di chi rilegge la sua vita in una prospettiva di fede: quanti interventi di Dio abbiano segnato la sua vita anche nei momenti più dolorosi e come la provvidenza di Dio non sia solo una affermazione teologica. È questa consapevolezza che può portare ad esclamare nella preghiera, insieme al salmista, "Tu mi hai istruito, o Dio, fin dalla giovinezza e ancora oggi proclamo i tuoi prodigi. E ora, nella vecchiaia e nella canizie, Dio, non abbandonarmi finché io annunzi la tua potenza, a tutte le generazioni le tue meraviglie" (Sal 71,17-18).

La lettura che Giovanni Paolo II fa dell'età anziana è, tuttavia, realistica quando afferma che sono molti i problemi e le sofferenze che sono presenti nell'esistenza di ciascuno e che, talvolta, "mettono a dura prova la resistenza psicofisica e magari scuotono la stessa fede" e sollecitano una risposta alla domanda: *Che significato ha la mia vita?* La domanda si pone in modo tanto più urgente, quanto più l'anziano si rende conto che non resta molto tempo per il suo avvenire personale. Ma, "le stesse pene quotidiane, con la grazia del Signore, contribuiscono spesso alla maturazione delle persone, temprandone il carattere" (n.2). È in questa prospettiva allora che la vecchiaia può essere definita come "l'epoca privilegiata di quella saggezza che è in genere frutto dell'esperienza, perché il tempo è un grande maestro" (n.5).

Nella vecchiaia, attraverso la fragilità della vita umana fattasi ormai trasparente, la morte è sullo sfondo e si intravede già la vita trasfigurata, della quale il passaggio in Dio è la soglia obbligata. Un compimento, un passaggio che presenta, "nella condizione umana segnata dal peccato, una dimensione di oscurità che necessariamente ci intristisce e ci mette paura" (n.14), e che diventa abbandono alla speranza, una speranza fondata sulla fede: "se così misurata e fragile è l'esistenza di ciascuno di noi, ci conforta il pensiero, che, in forza dell'anima spirituale, sopravviviamo alla morte stessa". La nostra fede ci apre ad una *speranza che non delude* (cfr. *Rm* 5,5) (n. 2).

Visti sotto questa luce, gli aspetti di debolezza e di fragile umanità, maggiormente presenti e più visibili nella vecchiaia, diventano "un richiamo all'interdipendenza e alla necessaria solidarietà che legano tra loro le generazioni, perché ogni persona è bisognosa dell'altra e si arricchisce dei doni e dei carismi di tutti" (n.10). A questa fragile umanità che può essere segnata anche dalla disabilità egli è "vicino con affetto". È in queste situazioni che deve aiutare la convinzione che "quando Dio permette la nostra sofferenza a causa della malattia, della solitudine o per altre ragioni connesse con l'età avanzata, ci dà sempre la grazia e la forza perché ci uniamo con più amore al sacrificio del Figlio e partecipiamo con più intensità al suo progetto salvifico".

Responsabilità si pongono anche per la comunità ecclesiale, *comunità reciprocamente sanante*, chiamata non solo a dare ma soprattutto a scoprire che può anche "ricevere molto" dalla serena presenza di coloro che sono avanti negli anni, dalla loro testimonianza, dal loro servizio e dalla loro azione evangelizzatrice¹⁴.

Responsabilità che riguarda le stesse persone anziane. La riscoperta del volontariato è un chiaro segno che anche nella vecchiaia si possono *donare* frutti, a beneficio di chi li offre e non solo di chi li riceve¹⁵.

I. TEOLOGIA ed ECCLESIOLOGIA

¹⁴ L. SANDRIN, *Chiesa comunità sanante. Una prospettiva teologico-pastorale*, Milano, Paoline, 2000 e ID., *Fragile vita. Lo sguardo della teologia pastorale*, Torino, Camilliane, 2005.

¹⁵ C. GRANO, F. LUCIDI, *Psicologia del' invecchiamento e promozione della salute*, Roma, Carocci, 2005, pp. 57-98.

ANTONIO RESTA

“ORA SIETE POPOLO DI DIO” (1Pt 2,9)

La dottrina del Corpo mistico di Cristo, culminata con la pubblicazione dell'Enciclica *Mystici corporis* di Pio XII (29 giugno 1943) aveva conosciuto il suo *periodo d'oro* intorno agli anni 1930-1940.

Intorno agli anni '50 la riflessione teologica sulla Chiesa si concentrò su quella del *Popolo di Dio*.

Si considerava come il concetto di Popolo di Dio si adattasse meglio alla natura e alla missione della Chiesa, come quello che ne rifletteva il suo contenuto profondamente biblico, legandosi più specificamente alla dimensione liturgica che ne derivava.

E' da precisare, tuttavia, e a scanso di equivoci, che esso non va contrapposto a quello di Corpo mistico, quasi che il primo voglia restringere il suo significato all'aspetto invisibile e spirituale della Chiesa, mentre il secondo sarebbe diretto alla sottolineatura di quello esterno e, quindi, storico e visibile.

La concezione della Chiesa che deriva dal Nuovo Testamento non conosce il dilemma *o* Corpo mistico di Cristo *o* Popolo di Dio, quanto un *e* che, armonizzando i due aspetti, ne rende più viva la rappresentazione e, quindi, la missione.

I due concetti, di conseguenza, diventano costituzionalmente complementari.

La collocazione della tematica (*Il popolo di Dio*) come secondo capitolo nella trattazione del tema della Chiesa (*Lumen gentium*) non è casuale, ove si consideri che con essa si intende abbracciare la realtà dell'intera comunità cristiana, composta dai fedeli e dai pastori che, se anche a vario titolo, ve ne fanno parte.

Il concetto di Chiesa come Popolo di Dio dava la possibilità di trattare alcune tematiche che l'ecclesiologia precedente, condizionata da situazioni di polemiche secolari, poteva esprimere nella loro “rilettura” in un ambiente più sereno, quale intendeva essere quello del Concilio Vaticano II.

Si intendeva, in definitiva, sottolineare i valori “che appartengono a tutti” e che vengono ad essere identificati con la *dignità* propria dell'esistenza cristiana in quanto tale, con la realtà della *grazia*, fondamento del *discepolato* di Cristo che ne deriva e avente come conseguenza quella *comunione* riguardante l'intera comunità sul piano della *missionarietà* come impegno di salvezza non ristretto a una sola categoria di persone.

L'altro aspetto è quello della “storicità”, che, mentre lega la Chiesa a uno sviluppo che è proprio di un organismo vivo, la ricollega a quello del Popolo di Dio

dell'A. T. che ha operato nella storia con le sue varie forme di espressione. E' proprio di questo aspetto della Chiesa l'operare mediante i *segni*, in attesa della *visione*.

Da tutte queste premesse, è facile evincere i motivi della scelta di questo concetto applicato alla Chiesa e diventato elemento portante della ecclesiologia conciliare.

Anzitutto quello della *continuità tra Israele e la Chiesa*.

Se la storia d'Israele è preparazione e figura della Chiesa, quanto in Israele si vede annunciato e promesso, nella Chiesa è attuato e realizzato.

Come l'*atto di nascita* del popolo d'Israele è legato alla libera elezione di Jahvè e quindi a una vocazione dall'Alto, così l'atto di nascita della Chiesa non è avvenuto per una spinta dal basso, con la costituzione di una comunità, ma in forza di una vocazione legata a un atto di amore e di elezione gratuita.

Anche la Chiesa è popolo di *Dio*, non di un uomo, o di un gruppo di uomini.

Tutte le *generalità* dell'antico popolo di Dio: elezione, alleanza, missione, santità e consacrazione si trasferiscono nel Nuovo: l'*ombra* diventa *realtà*.

La coscienza della Chiesa primitiva di essere il nuovo Popolo di Dio viene "teorizzata" e riassunta da S. Pietro, nella sua Prima Lettera: "Voi siete una stirpe eletta, un regale sacerdozio, una gente santa, un popolo d'acquisto... voi che un tempo foste non popolo ora siete Popolo di Dio" (1 Pt 2, 9-10).

"Come già Israele secondo la carne, pellegrinante nel deserto, viene chiamata Chiesa di Dio (cf. Esd 13, 1; cf. Nm 20, 4; Dt 23, 1ss), così il nuovo Israele dell'era presente, che cammina nella ricerca della città futura e permanente (cf. Eb 13, 14), si chiama pure Chiesa di Cristo (cf. Mt 16, 18), avendola egli acquistata col suo sangue (cf. At 20, 28), riempita del suo Spirito e fornita di mezzi adatti per l'unione visibile e sociale" (*Lumen gentium*, n. 9).

La *peregrinazione* della Chiesa di cui parla il Concilio, la colloca nella dinamica della storia, con la meta del traguardo finale quando *Dio sarà tutto in tutti*.

"Tra le tentazioni e le tribolazioni del cammino la Chiesa è sostenuta dalla forza della grazia di Dio, promessa dal Signore, affinché per l'umana debolezza non venga meno alla perfetta fedeltà, ma permanga degna sposa del suo Signore, e non cessi con l'aiuto dello Spirito Santo, di rinnovare se stessa, finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto" (Lg., n. 9).

C'è un *già* che la Chiesa vive, protesa verso un *non ancora*, realizzato in Cristo, ma ancora da realizzare nella sua Sposa.

Il suo camminare nel tempo, se conosce le debolezze della sua condizione umana, si vivifica della certezza della grazia che La ringiovanisce e Le dà la possibilità di poter *risorgere* continuamente: in Cristo, suo Sposo, la speranza della Vita Le dona il coraggio nel momento della morte: il venerdì santo che prelude, in ogni caso, alla domenica di Pasqua.

La presenza della Chiesa nella storia ha il significato di "lievito" in essa.

Ne scaturisce la sua *missionarietà* consistente nell'impegno di predicare il Vangelo attirando gli uditori alla fede e alla sua professione e disponendoli al

battesimo, contribuendo così a toglierli dalla schiavitù dell'errore, incorporandoli a Cristo, "affinché amandolo, crescano fino ad essere da lui riempiti" (Lg., n. 17).

Sinteticamente, confrontando il concetto di Popolo di Dio, nell'A. e nel N. T., si possono evidenziarne i motivi di convergenza e di diversificazione.

Al motivo della *prefigurazione* e della *preparazione* segue quello della *realizzazione*: Israele è il *tipo*, la Chiesa la *realtà*. L'elezione, l'esodo, la Rivelazione fatta al primo, la crescita attraverso la costante presenza di Jahvè non è altro che l'anticipo, in *figura* di quanto si realizzerà in Cristo e, attraverso di Lui, nella Chiesa.

C'è la nota della *continuità* nel senso che quanto è accaduto nel popolo d'Israele non è altro che l'*antefatto* che prepara la venuta del Messia e la costituzione del popolo messianico. "Il Nuovo Testamento si nasconde nel Vecchio, il Vecchio Testamento si manifesta nel Nuovo" (S. Agostino).

A fronte del rapporto di continuità, c'è quello della *discontinuità* legato alla novità assoluta di Cristo Signore, alla sua opera di salvezza realizzata che ha costituito definitivamente il nuovo popolo messianico, con la predicazione e attuazione del Regno, con l'elezione dei Dodici e con la *fondazione* dell'alleanza nuova, in cui l'antica raggiunge il suo compimento.

Il nuovo Popolo di Dio si caratterizza, inoltre, per la sua *universalità* sigillata dalla morte di Cristo, con l'offerta del suo sacrificio "*in riscatto per la moltitudine*" (Mc 14, 24).

In forza di questa universalità, la fede è l'unica credenziale richiesta a chi vuole entrare a farne parte: il Battesimo ne è la porta, il cui ingresso non è precluso a nessuno: entrando attraverso di essa si ha la possibilità di ricevere tutti doni che Dio elargisce a chi è pronto ad accogliere la sua chiamata.

La novità e la superiorità del nuovo Popolo di Dio rispetto al vecchio sono sintetizzate dal Concilio in tutte le loro componenti e caratterizzazioni.

"Questo popolo messianico **ha per capo Cristo**, dato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione (Rom 4, 25), ed ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo. **Ha per condizione la dignità e libertà dei figli di Dio**, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come un tempio. **Ha per legge il nuovo comandamento** di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (Gv 13, 34). E finalmente **ha per fine il Regno di Dio**" (Lg., n. 9).

Anche se *segno elevato tra le nazioni*, la Chiesa si presenta come un *popolo tra i popoli* con la qualifica che la differenzia, tuttavia, da tutti gli altri: quella di *Popolo di Dio*, non nel significato di un semplice possesso, ma in quello più profondo e qualificante di una presenza che ne definisce la stessa essenza e il suo cammino nella storia: distinta dal mondo, vive nel mondo: entra nella storia degli uomini e ne trascende insieme i tempi e i confini dei popoli.

La Chiesa "*frutto di salvezza*" diventa Chiesa "*strumento di salvezza*": la comunione che nasce dall'adesione a Cristo, diventa espressione e comunicazione come impegno di annunzio e di testimonianza.

“Ma quello che essa è in se stessa, bisogna che lo sia anche nei suoi membri. Quello che essa è per noi, lo deve anche **essere per mezzo nostro**” (De Lubac).

Come popolo *pellegrinante* essa conosce i condizionamenti della storia: li accoglie non per esorcizzarli, ma per indirizzarli, vivificarli, verso la meta finale.

Il sacerdozio comune dei fedeli (aspetto ontologico)

C'è un elemento comune a tutti i membri del Popolo di Dio ed è quello della partecipazione di tutti fedeli all'unico sacerdozio di Cristo che viene presentato nella sua funzione tripartita di *Sacerdote, Profeta, Pastore*.

Il titolo *regale* è attribuito al Sacerdozio di Cristo soprattutto nei Sinottici, quello *profetico* dall'evangelista S. Giovanni, quello *sacerdotale* specificamente nella Lettera agli Ebrei.

I Padri della Chiesa dedicano una particolare attenzione ai tre uffici: partendo da Cristo li applicano al Clero e a tutti i fedeli.

L'estensione a tutti i fedeli del sacerdozio di Cristo anteposto alla specificazione dei poteri propri della Gerarchia, mentre denota il significativo riconoscimento che scaturisce dalla stessa parola di Dio, ha una ripercussione fondamentale sul piano pratico e nel dialogo ecumenico che si svilupperà in seguito.

Se nei secoli precedenti la trattazione aveva riguardato esclusivamente il ministero gerarchico, ciò era dovuto alla controversia con le correnti protestanti che affermavano essere il sacerdozio comune l'unico da riconoscere: veniva svalutato e perfino negato quello gerarchico.

Una lettura più serena del dato della Tradizione, soprattutto quella relativa ai Padri, ha dato la possibilità di introdurre dei recuperi, non solo per quanto riguarda quest'argomento.

I riferimenti biblici, in merito, sono presenti sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento.

Mosè, rivolgendosi al popolo attendato ai piedi del Sinai, riferendo le parole di Jahvè con cui annuncia la sua elezione, condizionata dall'ascolto della sua parola e dall'osservanza del patto, aggiunge: “E voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa” (Es 19, 6).

Il profeta Isaia saluta i seguaci del futuro Messia come coloro che saranno “*chiamati* i sacerdoti del Signore”; “vi sarà dato il nome di ministri del nostro Dio” (Is 61, 6).

Il tema non è meno presente nel N. T.

S. Pietro, rivolgendosi ai neofiti venuti nel Cristianesimo, già sottoposti alla persecuzione, ricorda loro la dignità di essere “pietre vive...casa spirituale”, in particolare, “sacerdozio santo, per offrire vittime spirituali gradite a Dio per Gesù Cristo...”. Poi aggiunge: “Voi siete stirpe eletta, regale sacerdozio, gente santa, popolo di acquisto...” (1Pt 2, 4-9).

S. Paolo, nella Lettera ai Romani, esorta i cristiani a presentare i loro corpi, come ostia viva, santa, gradevole a Dio, il culto razionale (Rom 12, 1-2).

S. Giovanni, nell'Apocalisse, qualifica i cristiani come sacerdoti, scrivendo: “Gesù Cristo ci ha amati e ci ha lavati dai nostri peccati col proprio sangue e ci ha fatti regno e sacerdoti per il suo Dio e Padre” (1, 6).

Descrivendo la scena del cantico celeste in onore dell'Agnello, scrive: “Tu...fosti ucciso e procurasti a Dio, mediante il tuo sangue (uomini) da ogni tribù e lingua e popolo e nazione, e li rendesti un regno per il nostro Dio e sacerdoti; ed essi regneranno sulla terra” (5, 9-10).

La dottrina del sacerdozio comune dei fedeli, sopita per molti secoli, soprattutto a causa della controversia protestante, è stata ripresa anche dai Documenti ufficiali della Chiesa, già prima dell'Assise conciliare: i Documenti del Concilio non hanno mancato di riferirvisi.

Pio XI, nell'enciclica *Miserentissimus Redemptor* (8 maggio 1928), dopo aver affermato la congiunzione di ogni fedele al sacrificio eucaristico, ne individua il motivo nella partecipazione dei fedeli al sacerdozio di Cristo, definiti da S. Pietro “regale sacerdozio” e per tale compito devono “per sé e per tutto il genere umano fare offerte per i peccati, non diversamente quasi (di quanto fa) ogni sacerdote e pontefice preso di mezzo agli uomini...”.

Pio XII, affrontando in una maniera organica il tema della Liturgia, nell'enciclica *Mediator Dei* (20 novembre 1947) insegna, sulla scia delle testimonianze precedenti, che ai fedeli compete la dignità di sacerdoti come partecipazione al sacerdozio di Cristo. Il fondamento di tale dignità lo si deve individuare nel Battesimo che inserisce i battezzati nel Corpo mistico di Cristo e, attraverso il “carattere” che imprime questo sacramento, sono deputati al culto divino.

Con altrettanta chiarezza, Pio XII ritorna su questo tema nell'allocuzione *Magnificate Dominum* del 2 settembre 1954, con l'affermazione precisa sulla distinzione dei “due” sacerdozi.

Dopo aver affermato, rifacendosi sempre alla prima Lettera di S. Pietro, che “non si deve negare né mettere in dubbio che anche i fedeli hanno un certo sacerdozio” ne afferma tuttavia la differenza, precisando: “...bisogna tuttavia ritenere che questo comune sacerdozio di tutti i fedeli, per quanto alto ed arcano, differisce non solo nel grado, ma anche essenzialmente dal vero e proprio sacerdozio...” (si noti come l'espressione verrà ripresa, alla lettera, dal Concilio).

La partecipazione al sacerdozio di Cristo si realizza in linea verticale e non orizzontale. Con tale presupposto si vuol significare che tutto il popolo cristiano attinge la sua dignità sacerdotale nella sua triplice dimensione direttamente da Cristo: non dunque attraverso la partecipazione reciproca, gli uni dagli altri: diverso grado di partecipazione, ma unica fonte di provenienza.

A quella di grado bisogna aggiungere la *differenza di essenza*, legata ai poteri sacri che conferisce il sacerdozio ordinato in merito ai sacramenti che i ministri celebrano nella *persona di Cristo*, così come nel sacrificio eucaristico che offrono come rappresentanti ufficiali del popolo di Dio.

La distinzione tra i due sacerdozi non deve essere interpretata come separazione, che anzi si richiamano vicendevolmente in un'azione comune in cui i

compiti non devono essere assolutamente elisi o livellati: "se per voi sono vescovo, con voi sono cristiano", affermava S. Agostino.

Il sacerdozio comune dei fedeli (aspetto dinamico)

L'esistenza e l'affermazione del sacerdozio comune dei fedeli, non può restringersi semplicemente sull'aspetto dell'*in se: in sé*, ignorando quello della sua *dinamicità*, (il *quoad nos: per noi*) che si deve riflettere nella vita del cristiano.

La dinamica della vita cristiana è legata intimamente a quella dei sacramenti e l'esercizio del sacerdozio comune (aspetto **sacerdotale**) trova la sua piena espressione in questi "eventi" che celebrano, nel tempo, i *magnalia Dei (le opere grandi e meravigliose di Dio)*, culminanti in Cristo, della Storia della salvezza. "Ciò che era visibile in Cristo è passato nei sacramenti della Chiesa" (S. Leone Magno).

Il tema del Popolo di Dio, con quello che ne seguiva circa il sacerdozio comune dei fedeli, introduceva l'altro dei **Laici**, cui il Concilio riserverà una particolare attenzione e, nella Costituzione sulla Chiesa, con un capitolo intero (il IV) ad essi dedicato.

Il tema è stato ripreso e trattato organicamente ed ampiamente nel Documento di Giovanni Paolo II dal titolo *Christifideles laici* del 30 dicembre 1988, a conclusione del Sinodo che aveva avuto per tema: *Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo*.

Il capitolo della *Lumen gentium*, che dal punto di vista della rigosità teologica, si discosta dagli altri, con prevalenza di affermazioni che indulgono più che alla dottrina, ad esortazioni pratiche, ha il grande pregio di aver collocato il laico in una considerazione precedentemente non conosciuta nella Chiesa.

Se ne sottolinea non solo la sua identità, ma la si porta anche sul piano dell'azione che deve vedere il laico come membro attivo nella Chiesa.

Si può applicare a questa trattazione quanto è stato scritto a proposito di altri temi presenti nella *Lumen gentium* che "il grande merito di questa costituzione è che, anziché canonizzare un passato o consacrare un presente, essa prepara l'avvenire" (Dejaifve).

La trattazione, comunque, ha una sua linearità, pur con gli inevitabili limiti: d'altra parte, non poteva non essere così, dopo secoli di oblio e di disattenzione che la teologia aveva riservato a questo tema.

Non è di poco conto osservare come la figura del laico, con questo documento, poteva uscire dal limbo di un anonimato e di un grigiore che avevano portato a una deresponsabilizzazione dei fedeli nell'apostolato, con la conseguente clericalizzazione della Chiesa. Un certo "assolutismo" ecclesiastico è frutto di una tale concezione, logica date queste premesse.

La nascita (meglio forse, la rinascita) della teologia del laicato e, soprattutto il suo sviluppo nel periodo precedente al Concilio, non è stato indolore e ha conosciuto momenti di tensione e di incomprensione che, tuttavia, sono stati mirabilmente superati e composti in una prospettiva di grande fecondità per la vita della Chiesa del nostro tempo.

La povertà dello sviluppo teologico precedente e la tradizione che ne derivava non potevano non far sentire il loro influsso sulla stesura dell'intero capitolo della Costituzione *Lumen gentium* sui Laici e che sono alla base di quei limiti di cui precedentemente si parlava.

Non si è trattato di *rivendicazioni* o di *successi dopo tante lotte*, ma semplice riconoscimento di un ruolo che circostanze storiche, più che dottrinali, avevano obiettivamente mortificato: è, in fondo, la conferma di quanto aveva affermato S. Paolo e che il Concilio non dimentica di rammentare, che bisogna che tutti "operando conforme a verità, andiamo in ogni modo crescendo in carità in Colui, che è il Capo, Cristo; da Lui tutto il corpo ben connesso e solidamente collegato, attraverso tutte le giunture di comunicazione secondo l'attività proporzionata a ciascun membro, opera il suo accrescimento, e si va edificando nella carità" (Ef 4, 15-16).

Intanto, al laico viene riconosciuto un ruolo attivo nell'attuazione dell'opera della salvezza compiuta da Cristo. Se è vero che il suo ruolo è differente da quello della Gerarchia, non è men vero che quello del laico non deve essere confinato alla periferia, con una funzione meramente passiva e di contorno. Il rischio potrebbe essere quello di una sostituzione della Gerarchia al ruolo che i laici sono chiamati ad esercitare attivamente, disattendendo quelli che sono "i loro ministeri e carismi", senza il riconoscimento di una cooperazione all'opera comune "nella loro misura".

Il termine **Laico** non è conosciuto, nella sua formulazione letterale, dalla Bibbia, ma ha avuto ampio "diritto di cittadinanza" fin dall'origine dell'era cristiana: il primo ad usarlo, intorno agli anni 90, è stato S. Clemente Romano, nella sua lettera ai Corinzi, con la distinzione che introduce nella Chiesa tra l'ufficio dei sacerdoti e quello dei laici.

Da allora il termine è passato a designare la distinzione tra un membro del popolo di Dio e quelli appartenenti alla Gerarchia.

Anche nell'ambito teologico e, di conseguenza ecclesiale, il termine ha conosciuto una evoluzione, coincisa con fattori che hanno contribuito a caratterizzarla.

Il dato più vistoso è la constatazione, per un lungo periodo di tempo, di una "caduta" del suo significato originario: da una sua collocazione in attivo nella comunità della Chiesa, si era passati a collocarlo in una posizione marginale e periferica.

E' noto quanto si diceva del laico e come si interpretava il suo ruolo nella Chiesa: il laico è il fedele che sta al di là della balaustra, sotto il pulpito ad ascoltare la predica e, si aggiungeva tendenziosamente, pronto a mettere le mani in tasca al momento dell'offertorio.

Il laico faticava enormemente a trovare una sua definizione; se ne dava una (potrà sembrare irriverente, ma è da definirsi "asessuata") ma in senso solo negativo, con l'affermare che è un fedele che non è né chierico né religioso.

Più che fermarsi su quello che il laico doveva essere, lo si definiva su quello che non poteva fare, soprattutto con un riferimento che lo escludeva dagli altri stati ben definiti nella Chiesa.

Al Concilio va dato atto di un coraggio e di uno sforzo atti a superare situazioni sedimentate attraverso secoli e che avevano determinato fratture profonde tra il Laicato e la Gerarchia, sclerotizzate da altri fattori che erano nel frattempo sopravvenuti e che erano stati favoriti da circostanze orientate anche da interessi di parte.

Una diagnosi, anche sommaria, della situazione non è difficile tracciarla e i riferimenti storici e ambientali sono di facile individuazione.

L'origine ha alla sua base il nuovo *status* della Chiesa che era nato da Costantino.

Il clero e i monaci si trovano a "gestire" l'indirizzo nuovo della Chiesa che vi era nato. La cultura, di cui erano gli esclusivi detentori, veniva ad essere collocata in una posizione di privilegio: loro erano i "dotti", i fedeli, al contrario, gli "illetterati" e gli "idioti": i "rudes", l'equivalente degli ignoranti.

I fedeli, in sostanza, erano gli "incapaci", coloro che non avevano la attitudine per agire e per decidere. La "delega" o l' "appropriazione" da parte del clero, diventavano conseguenza logica agli effetti delle "procure" o delle legittimazioni di "interventi" risolutivi per scongiurare "vacanze di potere".

La "discriminante" della cultura, già di per sé incisiva, veniva ad essere enfatizzata da quello dello stato di vita proprio degli uomini di Chiesa, segnatamente dai monaci, come quelli che si avvicinavano di più all'ideale cristiano. Mentre questi rappresentavano la categoria degli "spirituali", i laici esprimevano quella dei "carnali", con la distinzione di fatto di "classi" che ne allargavano quella che gli odierni esperti di rilevamenti demoscopici definirebbero "forbice", con il netto vantaggio a favore della Gerarchia.

La conseguenza fu l'assorbimento quasi totale dell'interesse teologico in questa direzione, tanto che qualcuno definì il trattato sulla Chiesa una "gerarcologia".

I laici, di fatto, si trovarono ad essere soggetti in tutto e per tutto a coloro che si ritenevano, o venivano ritenuti, i detentori di tutti gli "strumenti" atti a farli crescere e realizzarsi.

La loro presunta incapacità li collocava in una specie di sudditanza psicologica che ne intaccava il significato stesso del loro stato e del loro impegno apostolico.

Se la "crisi del laicato" si collocava nell'ambito della Chiesa, il suo entroterra, nei tempi moderni, conosceva un dato culturale più ampio che ha la sua matrice sulle scoperte di stampo antropologico che vanno sotto il nome di Umanesimo.

La "rivoluzione copernicana" non aveva interessato solo il campo scientifico e astronomico, ma aveva collocato il sole-uomo al centro di un interesse che aveva orientato il suo sguardo sulle realtà terrene, demonizzate da una "visione del mondo" considerato in negativo. Il recupero non avveniva in un'ottica di fede, ma in nome di un umanesimo orizzontale, proprio e forse in opposizione alla visione precedente in cui "il celeste" aveva sovrastato e soppiantato, quasi del tutto, il "terrestre".

La prima "vittima" fu la Chiesa, considerata all'origine di un tale processo: la cultura che vi si opponeva considerò l'uomo come staccato, se non contrapposto a una visione considerata esasperatamente sacrale, con un distacco che "contagiò" anche il laico nella Chiesa.

La nascita della secolarizzazione, sfociata poi in secolarismo, conobbe la sua culla in questi presupposti che portarono a una spaccatura profonda tra Chiesa e mondo che viaggiarono su due binari, nella migliore delle ipotesi distinti, spesso contrapposti.

La venatura di uno spirito anticlericale che ha attraversato frequentemente la cultura moderna sugge la sua linfa da questi precedenti, a cui bisogna aggiungere quel senso di ribellione e di critica con cui anche i laici nella Chiesa si sono collocati fino ai nostri giorni.

Con ogni probabilità, l' "apostasia" del termine laico dal significato spiccatamente sacrale a quello perfino areligioso moderno, è da ricollegare a questo sviluppo, condizionato da questi fattori.

Se si considera, inoltre, che il Clero ha guardato spesso con diffidenza l'emergere di certe rivendicazioni anche legittime, forse avanzate a volte in forme che potevano sapere di violenza "piazzaiola", e che "ha difeso" privilegi di cui, anche a ragione, si vedeva espropriato, allora si deve dedurre che la situazione ereditata dal Concilio sui Laici, doveva essere riveduta radicalmente, se non addirittura rifondata.

L'occasione era quanto mai propizia, dal momento che il Vaticano II si riprometteva una lettura della ecclesiologia in sintonia con quel programma che il suo "ideatore" (Giovanni XXIII) aveva indicato fin dal primo momento e che vedeva la Chiesa "in dialogo" e non "in lotta" contro eresie o deviazioni di carattere dottrinale e morale.

La visione sull' *essere* del laico, comportava la necessità di spostarla su quella dell' *agire*.

Con il Battesimo, il laico è inserito come membro vivo nel Corpo di Cristo da cui riceve la vita.

Questo fatto già lo colloca in una posizione di responsabilità e di impegno. La sua, non è una collocazione passiva e, si lasci passare il termine, parassitaria. Riceve per poter, a sua volta, trasmettere. Il tralcio che non porta frutto è destinato irrimediabilmente alla eliminazione (Gv 15, 1; Lc 3, 9; Mt 7, 19).

Quanto Gesù ha affermato nei riguardi dei suoi discepoli: "...vi ho costituiti perché portiate frutto" (Gv 15, 16) si può applicare, anche se con diverse collocazioni, in riferimento al battezzato. Anche questo ha ricevuto, a suo modo, un'ordinazione, anche se diversa, per *grado* e per *essenza*, da quella dei ministri ordinati.

Il dono della grazia e, quindi, della salvezza, se riguarda il singolo individuo, non può restare rinchiuso nell'ambito di una singola persona: il "salvato" deve diventare "salvatore".

Il principio sancito dalla *Lumen gentium* che "... Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle co-

stituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e fedelmente Lo servisse" (n. 9) è a fondamento della "partecipazione" del proprio essere cristiano nello slancio di un apostolato che discende dalla "costituzione" nello stato di figli di Dio e membra vive della Chiesa.

Le due dimensioni indicate da Gesù, identificate con l'amore di Dio e quello verso il prossimo, sono in pratica l'espressione dinamica e che si armonizzano nella vita del cristiano, riprodotte simbolicamente dalla Croce, con la presenza del Crocifisso che la anima.

Il "voler bene" al prossimo non si diluisce in un filantropismo dai toni più o meno romantici, ma "si incarna" in una partecipazione di salvezza che investe tutto l'uomo: sarebbe riduttivo e "non cristiano" restringerla in ambito esclusivamente "spirituale": "in Cristo ciascun uomo diventa più uomo" (*Gaudium et spes*; tutta la Seconda parte dell'Enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*).

La partecipazione della salvezza al singolo uomo e alla società conosce diversità di impegno, ma unicità di ministero (*Apostolicam actuositatem*).

E' facile concludere come alla base di tutto c'è il sacramento del Battesimo che costituisce il cristiano nel suo essere e nel suo operare.

"Non è esagerato dire che l'intera esistenza del fedele laico ha lo scopo di portarlo a conoscere la radicale novità cristiana che deriva dal battesimo, sacramento della fede, perché possa viverne gli impegni secondo la vocazione ricevuta da Dio" (*Christifideles laici*, n. 10).

La "novità cristiana" derivante dal Battesimo, Giovanni Paolo II la individua in tre aspetti caratterizzanti che sono a fondamento della "figura" del fedele laico e che si riverberano, di conseguenza, nel suo impegno apostolico: "il battesimo ci rigenera alla vita dei figli di Dio, ci unisce a Gesù Cristo e al suo corpo che è la Chiesa, ci unge nello Spirito Santo costituendoci templi spirituali" (*Ch. L.*, nn. 10, 11, 12, 13).

Alla grazia e alla dignità del Battesimo è legata la "costituzione" del laico nello stato di "sacerdote", nella sua triplice dimensione, *sacerdotale, profetica e regale*.

La dimensione **sacerdotale** del laico conosce nell'Eucaristia l'espressione massima di questa sua dignità.

Con l'Eucaristia partecipa *realmente* a quanto Cristo ha fatto ed ha operato: il nutrirsi porta a "metabolizzare" l'essere e l'operare di Cristo stesso. "Dai sacramenti poi, e specialmente dalla sacra Eucaristia, viene comunicata e alimentata quella carità verso Dio e verso gli uomini, che è l'anima di tutto l'apostolato".

Tutta la creazione, derivando da Dio, ha una sua intrinseca bontà che dimostra diversi gradi di espressione, secondo una partecipazione della bontà stessa di Dio: "...come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato e dai sacri ministri e dal popolo fedele, e come la bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nella creazione..." (*Lg.*, n. 62).

All'origine di tutta la creazione c'è il desiderio di Dio di partecipare la sua bontà: nell'atto stesso in cui crea, infonde nelle cose la sua bontà (*infundens et creans bonitatem in rebus*, afferma S. Tommaso).

La bontà di Dio trova la sua massima espressione, a livello creaturale, nell'uomo, definito da S. Ireneo, "gloria di Dio" (*homo vivens, gloria Dei*).

Tutta la creazione è un inno di gloria al Creatore: "I cieli narrano la gloria di Dio e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento" (Sl 18; 103).

C'è un culto naturale che le creature rendono al Creatore, ma questo culto acquista la sua dimensione "cosmica" attraverso il sacrificio di Cristo che, trasformandolo, lo perfeziona, proiettandolo in una dimensione celeste che completa così la circolazione della vita e riconducendo tutto alla sua sorgente: l'Eucaristia, come azione di lode, anche nel suo significato terminologico, costituisce la sintesi piena che unisce la creatura al Creatore.

Il culto, lode ed offerta, trova protagonista l'uomo che, con la sua nuova dignità di Figlio di Dio, acquista il potere di "sottomettere tutte le cose", nella misura in cui può collaborare con Cristo nella loro *ricapitolazione* in Lui (Ef 1, 10).

Con la dignità che riceve il laico, in forza del suo Battesimo che lo costituisce "sacerdote", ha la possibilità di trasformare tutta la sua vita in "materia" di un sacrificio che trova in questa sua dignità la possibilità di essere "transustanziata".

E' prerogativa del sacerdozio collocarsi sul versante della mediazione, con la possibilità di un'offerta che viene ricambiata con il dono della salvezza. L' "unico mediatore" è, indiscutibilmente, Cristo Signore (1 Tm 2, 5), ma nella sua "orbita sacerdotale" viene inserito il battezzato che, sulle orme di Cristo, "viene costituito per offrire doni e sacrifici" (Ebr 8, 3).

L' "ufficio sacerdotale" del laico si estende e si allarga così in un orizzonte e un respiro universali, sulla falsariga della missione di Cristo che ha dato la sua vita *per i molti*.

Il richiamo all'Eucaristia, *fonte e culmine* della via della Chiesa, diventa naturale con l'inserimento dell'azione e dell'impegno del cristiano in quelli di Cristo in cui "...diventano spirituali sacrifici a Dio per Gesù Cristo, i quali nella celebrazione dell'Eucaristia sono piissimamente offerti al Padre insieme all'oblazione del Corpo del Signore".

Queste affermazioni non intaccano minimamente il significato differente dei "due" sacerdozi (ordinato e comune), quanto piuttosto ne richiamano l'azione comune da cui prendono il loro significato, pur nelle loro differenze *essenziali*.

La "*discriminante*" tra i due sacerdozi si manifesta soprattutto nella celebrazione dell'Eucaristia. Annota il Concilio: "Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'Eucaristia...".

La natura della Chiesa come "corpo mistico di Cristo" le conferisce la dignità di un esercizio, quello culturale appunto, in cui la sua dignità si riveste di quella stessa di Cristo, ove si consideri che essa "si appropria" della stessa azione del Signore, manifestata in una forma umana, sulla stessa falsariga dell'umanità di Gesù che agiva "sotto l'azione" della sua Persona divina.

Il *con* il sacerdote non ha il significato di una concelebrazione in cui ci sarebbe la partecipazione diretta al rito liturgico visibile, in cui è il sacerdote ordinato che “presta al Signore la sua bocca e la sua lingua” pronunciando le parole della consacrazione.

La sua “concelebrazione” avrà il significato più allargato nel senso che “unisce i suoi voti di lode, di impetrazione, di espiatione, e il suo ringraziamento all'intenzione del sacerdote, anzi dello stesso Sommo Sacerdote, acciocché vengano presentate a Dio Padre nella stessa oblazione della vittima anche con il rito esterno del sacerdote” (Pio XII).

L'offerta del fedele con il sacerdote non è diretta, almeno formalmente, all'offerta della Vittima divina, quanto all'offerta dei suoi voti che si uniscono all'offerta di Cristo immolato, nell'atto che ha caratterizzato la stessa offerta di Gesù al Padre.

E' questa offerta che passa attraverso le mani del sacerdote e che si riveste della caratteristica dell'azione comune e quindi del significato di culto liturgico.

Il fedele laico, sulla scia del Cristo, orienta le sue azioni verso il momento in cui le può deporre sulla patena, con la prospettiva di un'offerta che lo inserisce in quella operata da Cristo e ricambiata dal Padre con il dono della risurrezione. In questo senso, la sua offerta diventa ostia spirituale “*gradita a Dio*”, contribuendo, come membro vivo del Corpo di Cristo, ad affrettare quella nascita per cui tutto il creato soffre nelle doglie del parto (Rm 8, 22).

Se l'offerta non si limita a qualcosa di semplicemente esteriore ed apparente, acquisterà quella sua dimensione spirituale, da non interpretare in un senso individualistico od intimistico, ma nel senso di una presenza di tutta la persona che vive nella storia realizzandosi nel tempo e nello spazio che le è stato assegnato.

Le piccole azioni di ogni giorno, come i grandi avvenimenti che segnano una “svolta” nella nostra vita, acquistano quella fecondità che solo lo Spirito sa donare e che è all'origine di quella crescita, “finché non sia formato Cristo in noi” (Gal 4, 19).

“Nessun muro ci imprigiona o trattiene: innanzi a noi tutti gli spazi si schiudono; nessun tempo ci limita: tutti i tempi sono contemporanei per la nostra vita fissata nell'eterno; questa vita meschina, fatta di avvenimenti mediocri e di ripetizioni monotone, si eleva perché essa si ancora in Dio, nelle altezze dell'immortale Sovrano” (Sertillanges).

Proiettare nell'eterno ogni attimo del nostro tempo, significa trasformare ogni chicco in frammento nell'impasto delle nostre azioni su cui poter pronunciare le parole della consacrazione. Gli “accidenti” sono sempre gli stessi, è la “*sostanza*” che viene trasformata nella nostra dimensione celeste.

“...La manifestazione del Divino non modifica l'ordine apparente delle cose più di quanto la consacrazione eucaristica non modifichi per i nostri occhi le sacre specie” (Teilhard de Chardin).

“La vita morale è una costruzione di cui gli avvenimenti quotidiani sono il materiale: con lo stesso materiale si può fabbricare una bicocca, una taverna o un tempio” (Sertillanges).

La nascita e la morte di Gesù hanno trasformato una mangiatoia e una croce in un altare: la vita di ogni giorno, con il suo posto di lavoro, in casa o fuori, in ogni ambiente, ha la possibilità di essere trasformata, a seconda di come la si affronta e la si “legge”: la si vive.

“Non vi è alcuna differenza visibile tra l'eroe che pulisce il suo fucile, il disertore e lo sciocco che fanno lo stesso lavoro; eppure essi appartengono a tre mondi diversi” (Sertillanges). Per proseguire nell'immagine, in ciascuno di noi è latente lo sciocco come l'eroe: la possibilità di poter trasformare lo sciocco nell'eroe sta nella nostra capacità di volerlo proiettare nell'orbita in cui siamo stati inseriti, nella nostra disponibilità a *rivestirci dell'uomo nuovo* (Ef 4, 24), sulla scia di Colui che ha promesso di *fare nuove tutte le cose* (Ap 21, 5).

Se tutti i Sacramenti vedono la partecipazione attiva dei fedeli nella loro celebrazione, in forza del loro sacerdozio, la considerazione del Concilio si è soffermata particolarmente sul Sacramento del **matrimonio**, come quello cui lo stato laicale è più diffusamente interessato.

I due aspetti che sono stati presi in considerazione sono quelli della sua particolare dignità e quello di cellula insostituibile nell'organismo della Chiesa. Con quest'ultimo aspetto si intendeva sottolineare non solo quanto *nella* Chiesa significhi la famiglia, anche quanto *alla* Chiesa essa può dare.

Alla luce di quanto Cristo ha detto ed ha fatto, partecipando all' “avventura umana” in tutte le sue espressioni, quella fondamentale del matrimonio, non poteva restare fuori di una esperienza che la doveva coinvolgere nel suo significato più sublime. Il matrimonio che segna una tappa “cruciale” nell'esperienza dell'uomo e della donna, veniva così elevato da Cristo a segno della sua unione con la sua Sposa, segnandone le caratteristiche di indissolubilità e di fecondità.

Il matrimonio cristiano, nel suo significato “individuale” è un invito e un impegno alla crescita dei due sposi, attraverso uno scambio di esperienza che affonda le sue radici nello stesso significato di diversità dei due sessi. Fisicamente e psicologicamente crescono insieme, con una donazione che li vede coinvolti come persone nella loro totalità: Paolo VI, nell'Enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968) parla dell'amore coniugale come amore “totale”.

Anche per il matrimonio, c'è un “già” e un “non ancora”: il “già” dello stato di vita contratto prelude al “non ancora” della conquista attraverso l'esperienza di ogni giorno: “nella buona e nella cattiva sorte”.

Un cammino che vede i due sposi donarsi reciprocamente in una disponibilità e generosità che non conosce ostacoli e che è destinata a durare per tutta la vita: l'amore si riveste della caratteristica della fedeltà e della esclusività.

La nascita dei figli è lo sbocco dell'amore, sulla falsariga di quello che “ha generato” nell'eternità il Figlio e che nel tempo continua a diffondersi attraverso l'azione delle creature.

L'educazione dei figli è l'impegno di una generazione continuata: il “vi genero di nuovo” di S. Paolo (Gal 4, 18) è fatto proprio dai genitori, impegnati a “costruire” l' “uomo nuovo”, secondo un ideale di sintesi che vede armonizzati il cittadino e il cristiano.

La sua dimensione "comunitaria" il matrimonio ha modo di manifestarla attraverso lo stato particolare che i coniugi acquistano in seno al popolo di Dio.

Il matrimonio come vocazione diventa una risposta, non rinchiusa nell'ambito di un impegno individuale, se pure a due, ma destinata ad allargarsi in una esperienza apostolica che coinvolga altre famiglie. La famiglia *per* le famiglie.

Inseriti nell'organismo vitale del Corpo mistico di Cristo, i coniugi collaborano alla sua crescita materiale attraverso l'aggregazione di nuove creature e a quella spirituale con l'educazione alla vita cristiana, con la pratica sacramentale atta a vivificare la circolazione della vita divina in tutti i suoi membri.

La testimonianza, se è un dovere del singolo cristiano, collocato nel suo stato di vita particolare, non lo è meno per i coniugi cristiani, chiamati a questo impegno attraverso la loro comunione di vita, cementata dall'unione sacramentale, con la presenza di Cristo operante efficacemente a formare dei due "una sola carne".

L'unicità, l'indissolubilità, la fecondità del matrimonio cristiano hanno nell'amore di Cristo con la Chiesa il loro riferimento "naturale": accoglierle e, soprattutto, viverle diventa una testimonianza della vita stessa della Chiesa.

Il Concilio ha definito la famiglia che nasce col matrimonio come una "Chiesa domestica".

I fondamenti su cui nasce la Chiesa in genere, e, di conseguenza, anche quella "domestica", sono quelli richiamati da S. Luca negli Atti degli Apostoli (At 2, 42).

La Chiesa è il luogo dove si annuncia e si ascolta la Parola. L'assiduità nell'ascolto dell'insegnamento ha bisogno di trovare il "maestro" che non è difficile individuare nei genitori, i primi, insostituibili educatori nel campo della fede.

Sui genitori cristiani incombe il dovere "di essere i primi maestri della fede, per i loro figli, con la parola e con l'esempio, e di secondare la vocazione propria di ognuno, e quella sacra in modo speciale" (Lg., n 11).

"Ognuno, dunque, in casa sua, se è capo di casa, deve esercitare un ufficio da vescovo, insegnando ai suoi come debbono credere" (S. Agostino, Discorso 94).

La Chiesa è il luogo dove si celebra l'Eucaristia (la *frazione del pane*). La partecipazione alle celebrazioni liturgiche, culminanti in quella eucaristica, diventano come una continuazione della celebrazione della Messa nuziale: cibatisi insieme dell'unico pane e dell'unico calice, i coniugi cristiani camminano insieme, sorretti da questo cibo che si dispensano reciprocamente e ai loro figli con la loro presenza e il loro esempio. E' l'esercizio del loro sacerdozio comune nelle celebrazioni liturgiche della loro casa.

"Allorché ieri vi dissi: fate della vostra casa una chiesa, rilevava S. Giovanni Crisostomo, prorompeste in acclamazioni di giubilo e manifestaste in modo eloquente quanta gioia inondò il vostro animo l'udire quelle parole" (Discorso sulla Genesi, 6, 2).

Le circostanze sacramentali del Battesimo, della Confermazione, dell'Eucaristia (prima comunione), del Matrimonio diventano momenti per una "celebrazione comunitaria" in cui i "ministri" (i coniugi cristiani) hanno la possibilità di "trasmettere" quello che hanno ricevuto e che il matrimonio ha loro donato.

Anche in questo senso il matrimonio è fecondo.

La Chiesa è il luogo dell'accoglienza (l'*unione fraterna*).

L'amore, affermava S. Agostino, *fa uscire fuori di sé (facit extasim)*, e ancora: *l'amore ha la caratteristica della partecipazione (amor est diffusivum sui)*.

"Sì, amore è 'estasi', ma estasi non nel senso di un momento di ebbrezza, ma estasi come cammino, come esodo permanente dell'io chiuso in se stesso verso la liberazione nel dono di sé, e proprio così verso il ritrovamento di sé..." (Benedetto XVI, Enciclica *Deus caritas est*, n. 6).

Se la famiglia è una comunità che vive l'amore, non può restare rinchiusa in se stessa, con il pericolo di isolarsi in un individualismo sterilizzante.

La "Chiesa domestica" è una comunità aperta, anzitutto all'accoglienza della vita e chiusa solo a tutto quanto ve la mortifichi o, peggio, ve la vanifichi.

L'accoglienza si trasforma in disponibilità per un apostolato che sappia raggiungere le famiglie in crisi, i casi sempre più frequenti di coppie in difficoltà, sapendo indirizzare anche il proprio tempo per un aiuto che può costare sacrificio. Mentre si aiutano i coniugi in difficoltà si possono apprezzare di più i motivi della propria unione e viverli con più intensità.

L'esercizio dell'**ufficio profetico** del suo sacerdozio il laico è chiamato ad esercitarlo uniformando la sua missione a quella della Chiesa: quella di annunciare e di presentare la salvezza.

L'esistenza del laico è chiamata a diventare una testimonianza vivente della vita nuova che ha ricevuto nel Battesimo perché gli altri abbiano ad usufruire di un dono che non deve restare rinchiuso nell'ambito ristretto di una persona: la vita che il battezzato ha ricevuto "*in abbondanza*" (Gv 10, 10) è necessario che si riversi nell'altro, grazie a una *mediazione* che ne diventa trasmissione e partecipazione.

La prima *profezia* è quella della vita. Non ci deve essere dicotomia tra quello che si è diventati e quello che si è. Ogni azione e ogni atteggiamento diventa un messaggio, motivo di evangelizzazione.

"Il laico non è un cristiano maturo se lascia la vita nuova sulla soglia della sua attività commerciale, politica, artistica tecnica, familiare...per riprenderla appena si è smessa l'attività che lo metteva a contatto delle realtà terrene e degli altri uomini. Ogni cristiano deve entrare nell'ufficio, nell'officina, deve salire sulla cattedra o passare sulla strada con tutta la sua realtà di uomo e di uomo rinnovato in Cristo, di uomo che possiede una vita nuova ed un'azione nuova" (Muraro).

Se S. Paolo affermava che era stato mandato "non a battezzare ma a predicare il vangelo" (1 Cor 1, 17), nel suo significato di annuncio della parola, anche per il laico il servizio della parola diventa impegno apostolico e *profetico*.

Il discorso "tecnico" che si riferisce alla Parola di Dio non sempre è possibile farlo e, tuttavia, può essere benissimo "filtrato" da una conversazione che ne viene indirettamente trasformata.

Le "parole" diventano espressione della "Parola", soprattutto quando si incarnano in corrispondenza con la vita.

A seconda delle epoche storiche che si vivono e gli ambienti che si frequentano, l' "ambone" dell'annuncio può acquistare una modalità e una collocazione differenti.

Oggi la sua configurazione si rifà ai mezzi di comunicazione che condizionano la nostra società e il nostro momento storico, in tutti i suoi sviluppi e con le conseguenze che ne seguono.

"Santificarli" non significa altro che "umanizzarli", apostolato in cui la dimensione "laica" della Chiesa ha un campo di espressione, con i "ministri" che vi sono deputati.

Uno dei "luoghi" in cui la testimonianza cristiana può e deve avere la sua "celebrazione" è quello politico, ossia la "molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune" (Benedetto XVI, Enciclica *Deus caritas est*, n. 29; *Ch. l.*, n. 42).

Davanti a una sfiducia generalizzata, abitualmente incline a relegare la politica nel campo dell'arrivismo e dell'idolatria del potere, con le conseguenze di compromesso che ne derivano sul piano etico, non può essere minimamente giustificato un atteggiamento di rinuncia né di assenteismo in un compito che, proprio per questo, ha bisogno di una presenza attiva e trasformante.

Lo spirito di servizio, la difesa e la promozione della giustizia, il perseguimento del bene comune, inteso come bene di *tutti gli uomini* e di *tutto l'uomo*, sollecitano "la lotta aperta e il deciso superamento di alcune tentazioni, quali il ricorso alla slealtà e alla menzogna, lo sperpero del pubblico denaro per il tornaconto di alcuni pochi e con intenti clientelari, l'uso di mezzi equivoci e illeciti per conquistare, mantenere e aumentare ad ogni costo il potere" (*Ch. l.* n., 42).

E' un compito *profetico* particolarmente necessario ai nostri giorni in cui la persona umana, che deve essere al centro della vita economica e sociale, corre il rischio che venga sacrificata ad altri interessi, legati al profitto e allo sfruttamento, portando a degli squilibri che sono alla base di contese e di conflitti e sfociando in una "cultura" del terrorismo destabilizzante ed eversiva.

Sono tutte premesse che minano alla base quello che deve essere "il frutto dell'attività politica solidale"; di fatto essa è la via alla pace e insieme allo sviluppo.

Davanti alle difficoltà di cui è "impastata" la nostra società e che sono ricorrenti, anche se con modalità differenti, il laico non si sottrae al suo compito che lo vede schierato in prima linea, non solo a difesa, ma soprattutto a promozione di quei valori che costituiscono la base per la costruzione di una *polis* al cui centro è sempre e comunque la persona, soprattutto quando il *moloch* dello statalismo e del totalitarismo tende a mortificarne la presenza (Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 31 b).

E' stato notato come la diffidenza e il rigetto dell'influenza della Chiesa in numerosi ordinamenti politici è legata non a fattori di ordine storico o teologico, quanto al "sospetto che la nostra religione renda i propri fedeli **inumani**" con l'accusa che "il Cristianesimo genera disertori e traditori...".

"Noi disertori? Noi scettici sull'avvenire del mondo? Noi disgustati del lavoro umano? Quanto poco ci conoscete! ...No, il cristianesimo non è, come lo si rappresenta o lo si vive talvolta, un carico supplementare di pratiche e d'obblighi che appesantiscono...E', in un senso vero, un'anima possente che conferisce un significato, un fascino e una leggerezza nuova a ciò che già facevamo..." (Teilhard).

"Ma insomma, coloro che affermano che Cristo è nemico dello Stato, ci diano un tale esercito quale la dottrina di Cristo volle fossero i soldati; ci diano tali sudditi, tali mariti, tali spose, tali genitori, tali figli, tali padroni, tali dipendenti, tali giudici; infine, tali contribuenti e tali esattori del fisco quali prescrive che siano la dottrina di Cristo. E poi osino chiamarla nemica dello Stato! Se osservata, essa sarebbe la potente salvezza dello Stato" (S. Agostino).

L'esercizio del sacerdozio **regale** trova il laico impegnato a ridare alla creazione tutto il suo "originario valore".

Il progresso tecnico e scientifico ha creato nell'uomo la convinzione di una autosufficienza del creato e la presenza di Dio in tutte le cose è considerata "tamquam non esset" (*come se non ci fosse*).

La visione neopelagiana del mondo (considerarlo nella sua intrinseca bontà), con la conseguente negazione della necessità di "qualcosa che lo superi", ha portato alla conclusione di un'autosufficienza "prometeica": il mito pagano ha preso il sopravvento sulla relatività di tutte le cose che legano la loro esistenza a un Principio assoluto da cui provengono.

Il valore del mondo, di tutte le cose che lo compongono, provenendo da Dio, ha un suo fondamento su cui si innesta il "valore aggiunto" dell'incarnazione del Verbo, grazie alla quale quel "seme" (*semina verbi*), già percepito dai pagani diventa *pianta*.

"Ripetiamolo: per opera della Creazione, e soprattutto dell'Incarnazione, niente è profano, quaggiù, per chi sa vedere. Anzi, tutto è sacro per chi distingue, in ogni creatura, la particella di essere eletto sottoposta all'attrazione di Cristo in via di consumazione" (Teilhard).

"Vi è in ciascuna goccia d'acqua la stessa acqua che c'è nell'oceano – in ciascuna fiamma di fuoco lo stesso fuoco che è nel sole – in ciascun uomo lo stesso Figlio dell'uomo che è nel Cristo" (Bernanos).

Dio è dappertutto: "Si trova, in qualche modo, sulla punta della mia penna, del mio piccone, del mio pennello, del mio ago, del mio cuore. Solo se condurrò fino alla perfezione naturale il segno, il colpo, il punto che ora mi occupano, potrò raggiungere la meta ultima verso la quale tende il mio volere profondo" (Teilhard).

Cristo, che ha condiviso in tutto l'esperienza dell'uomo, unendosi a lui e conformandosi alla sua debolezza, ("Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo", (*Gaudium et spes*, n. 22), opera insieme con lui a ridonare al "mondo in frantumi" il principio e la forza per la sua ricompattazione.

Dal momento in cui Cristo ha rinunciato al *tesoro geloso della sua uguaglianza con Dio*, *annientando se stesso*, adattandosi ai nostri fragili desideri, il

significato della sua presenza non solo non “ne infrange la punta”, ma li “superanima”: “essa superanima: quindi non turba né soffoca nulla. Essa superanima: quindi introduce, nella nostra vita spirituale, un principio superiore di unità, il cui effetto specifico è, secondo il punto di vista adottato, la santificazione dello sforzo umano o l’umanizzazione della vita cristiana” (Teilhard).

Dominare la natura significa saperla armonizzare, secondo quell’ordine cosmico impresso da Dio nella sua dinamica e nel suo sviluppo. Quando la si violenta e non la si sa leggere nella sua composizione sintatticamente ordinata e corretta (*il gran libro*, come la definiva Galileo), essa diventa oggetto del nostro *transfert* di persone incapaci di dominare se stesse. Diventiamo “artigiani anziché artisti, paralizzatori anziché disciplinatori, demiurghi al posto di creatori” (Bonaiuti).

“Le cose hanno legami invisibili: non si può cogliere un fiore senza turbare una stella” (Einstein).

Estraniarsi dalle cose, disincarnandosi da esse, oltre che ad essere un’operazione impossibile, diventerebbe alienazione totale, compromettendo e, di fatto, nullificando il significato umano del mondo e quello “mondano” dell’uomo.

Come ogni albero che voglia crescere resistendo alle tempeste e alle bufere e arricchirsi di foglie e di frutti, ha bisogno di essere ben radicato nella terra, anche il cristiano ha bisogno di radici che lavorino nel silenzio ma che alimentino quanto si manifesta all’esterno: il sole sa lavorare anche nel buio.

La “materia” nascosta deve poter emergere alla luce, grazie a quel rapporto che il laico ha la possibilità di intrecciare con quanto “proviene da Dio” e deve “ritornare a Lui”.

Quanto è uscito dalla bocca di Dio e chiamato all’essere mediante la sua parola non può restare nell’anonimato: l’uomo, e tanto più il credente, deve saper dare un nome a tutte le cose, attraverso quell’operazione di *maieutica* che le fa nascere alla vita.

Si ripete, in un certo senso, la scena dell’inizio del creato, con la *curiosità* di Dio di vedere quale nome l’uomo sa dare a tutte le cose: “...e li condusse all’uomo, per vedere come li avrebbe chiamati” (Gn 2, 19).

“Più mi analizzo, più scopro questa verità psicologica: nessun uomo alza anche il solo mignolo per la più infima opera se non è mosso dalla convinzione, più o meno oscura, che egli lavora in parte infinitesimale e in modo almeno indiretto all’edificazione di qualche cosa di definitivo, cioè all’opera di Te stesso, o Signore” (Teilhard).

Da opera da santificare, la materia diventa mezzo di santificazione: la sua “bellezza”, riflesso: “Davvero stolti per natura tutti gli uomini...(che)...dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l’artefice, pur considerandone le opere” (Sap 13, 1; Rm 1, 18-20).

Se “il grande mistero del Cristianesimo, non è esattamente la Apparizione ma la Trasparenza di Dio nell’Universo”, cogliere la creazione, pur attraverso lo “schermo” della materia, significa venerarla, santificarla, pregarla:

“O Materia affascinante e forte, Materia che accarezzi e che virilizzi, Materia

che arricchisci e che distruggi...io mi immergo nei tuoi strati possenti. La virtù del Cristo è passata in te. Con i tuoi fascini, attirami; con la tua linfa, nutrimi. Con la tua resistenza, fortificami. Con gli strazi che ci imponi, liberami. Infine, con tutta te stessa, divinizzami” (Teilhard).

L’albero dà i frutti
e non si sente creditore;
se il passante gli toglie il peso del frutto
questa è la sua fortuna,
più che ricevere.
(R. Tagore)

LINUS DRAGU POPPIAN

L'ORIENTE CRISTIANO VISTO DAL PAPA

Considerazioni sull'enciclica *Orientale Lumen*

ed altri documenti sulla Chiesa Orientale¹.

1. Rileggendo la *Orientale Lumen*

Non c'è un altro Documento pontificio, che riguarda l'Oriente cristiano, più ricco, più completo, più obiettivo e più corretto, della Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, scritta dal Sommo Pontefice Giovanni Paolo II e datata il 2 maggio del 1995, per la ricorrenza centenaria della *Orientalium Dignitas* di un altro grande Papa, Leone XIII.

Essa incorona di una luce particolare gli sforzi di altri Pontefici ed i documenti conciliari che hanno trattato la problematica dell'Oriente cristiano.

Questo mio scritto vuole essere un tipo di commento alla Lettera papale sull'Oriente, da parte di uno che ha speso la sua vita metà in Oriente e metà in Occidente; metà da ortodosso e metà da cattolico; e che spera che il resto della sua vita lo possa passare in una Chiesa unificata che respira ufficialmente a due polmoni.

La lettera di Giovanni Paolo II, confermata da accenti significativi del nuovo Pontefice, Papa Benedetto XVI, contiene espressioni di riconoscimento per l'O-

¹ Queste mie pagine sono un omaggio al vescovo Antonio Rosario Mennonna al compimento dei suoi 100 anni di età. Egli ci guarda dall'alto della sua vita longeva, con l'aria di voler e poter assisterci per un secondo secolo.

A lui devo la mia realizzazione sacerdotale nella Chiesa Cattolica italiana, da italo-romeno che sono, da ortodosso unito con Roma, (diventato così "greco-cattolico") e da profugo in esilio, per molti anni, fuggito da una Romania invasa dai senza Patria e senza Dio. A lui devo il privilegio di aver potuto insegnare e celebrare le esperienze ed i riti della mia prima giovinezza nei più bei posti, nei più devoti luoghi dell'incantevole Puglia, che è stata probabilmente la terra dei miei avi. Grazie a lui ho fatto incantare città e paesi della Puglia con gli splendidi riti della Chiesa Cattolica Orientale, integrati perfettamente nel mondo latino e nella mentalità italiana moderna, in quella penisola di unione fra i due mondi che è il Salento. Insieme con Lui ho respirato, con tutt'e due i polmoni, lo splendore dell'integralità della Chiesa, in tempi non sospetti, *ante-terminem*. Con lui ho sperimentato la faccia bellissima e amorevole della Santa Madre Chiesa Romana, incarnata in magnifici Presuli e fedeli, la cui icona, nella mia mente, è stata salutare in momenti meno felici, quando rischiavo di restare scandalizzato davanti a fenomeni di segno opposto.

Al vescovo Antonio Rosario Mennonna dedico queste pagine, il cui tema di fondo l'ho discusso con lui, molte volte, a Nardò, a Muro ed altrove, nei momenti felicissimi del mio apostolato da quelle parti.

riente che sembrano non essere mai state possibili prima, in Occidente; e delle vere *massime* che sembrano definire il ruolo di una parte del mondo cristiano nel processo di perfezione dell'intera Cristianità.

Dopo la promulgazione dei Documenti Conciliari del Concilio Vaticano II e del Nuovo Codice Canonico Orientale e dopo le varie lettere ed istruzioni a riguardo, la *Orientale Lumen* si presenta come una gemma di perfezione teologica e di vera conoscenza del Papa per quanto concerne l'Oriente Cristiano. Non c'è da stupirsi se "**l'Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali**" apparsa il 6 gennaio, 1996, è così ricca e sfumata: è infatti frutto diretto della Lettera apostolica pubblicata prima.

Seguirò da vicino il testo pontificio, accompagnandolo da riflessioni e descrizioni di realtà storiche e spirituali che trovano spiegazione o riscontro nelle parole del Supremo Pastore.

"*La luce dell'Oriente ha illuminato la Chiesa Universale*". Con queste parole il Papa inizia la sua lettera, che, pur se usa espressioni riscontrabili in altri documenti, questa volta, aggiunge significati "*arricchiti dalle tante esperienze di conoscenza e d'incontro realizzatesi in quest'ultimo secolo*". Esse vengono a confermare o a riparare e unificare alcune posizioni teologiche in modo più sfumato, più completo, veramente cattolico.

Si pone il problema: questa "Luce" ha illuminato solo nel passato? "No, risponde il Papa. *Essa è necessaria soprattutto nel futuro, perché anche a noi tutti sia concesso di gustare in pieno quel patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa Universale*".

Però, la realtà non manca di drammaticità. *La luce dell'Oriente ha illuminato tutta la Chiesa*. All'inizio, forse, ne è stata accettata *in globo*; forse i primi cristiani ed i primi Padri non facevano differenza fra contenuto e forme, fra sostanza ed accidenti; forse, nei primi tempi, la luce dell'Oriente era vista come *Luce*, senza distinguo. Quando è diventata "orientale"? E se lo è diventata, in che maniera lo è diventata? Quale parte ne è stata conservata? La sostanza o le forme? E quando è stata fatta la differenziazione fra la sostanza e le forme? E chi ha chiamato la sostanza, *sostanza* e le forme *forme*? E chi ha saputo farne le debite differenze?

Se tutti questi fenomeni sono successi davvero, sono essi alla base della divisione dei due mondi cristiani?

Eppoi... alla *sostanza* della Luce dell'Oriente si è aggiunta qualche altra luce, occidentale o nordica, per caso? O, addirittura, altre *sostanze*?

O, forse, la stessa Chiesa Orientale ha aggiunto, alla Luce originaria, altre *luci* o forme di rifrazione di questa luce, estranee alle origini?

Sono, queste, le domande che cercano risposta e della cui risoluzione vera dipende la conoscenza che il Papa richiede perché *si possa nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo dell'unità*.

Questo è, del resto, il discorso sulla Tradizione, la quale si può anche dividere in latina e orientale; ma, in realtà, essa è *un patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale, che si conserva e cresce nella vita delle Chiese d'Oriente come in quelle dell'Occidente*.

In queste parole papali è suggerita una realtà diversa da quella che oggi viviamo: è suggerita un accoglienza completa, nei vari mondi cristiani, del completo patrimonio della Sacra Tradizione. Infatti, per motivi storici, spirituali o comportamentali, le varie Chiese hanno sperimentato solo le rispettive parti, specifiche a ciascuna Chiesa, e non l'intero Patrimonio, che, pure avranno conservato integralmente. In un mondo come il nostro, nel quale le frontiere (visibili o invisibili) della Cristianità si restringono di fronte all'indifferentismo o al *pensiero debole*, la prima reazione *forte* dei Cristiani sarebbe quella di assumere, ciascuno, l'intero Patrimonio e non accontentarsi più della propria parte.

Essere solamente latini o bizantini, caldei o ambrosiani è stato un lusso (non cattolico) del passato: lusso rischioso, che non ha arricchito le anime, bensì solamente la Chiesa nel suo completo, lasciando i cristiani delle varie "tradizioni" nel proprio guscio, confuso troppe volte con il proprio folclore. Ora, il cristiano deve raggiungere quella ricchezza dai larghi orizzonti, da sempre *in potentia* e non ancora *in actu*, che gli permetterebbe di essere tutto: cattolico latino, bizantino, ambrosiano, caldeo, copto o maronita; pluriteologico, plurirituale, portatore di più anime, di più mentalità, conservate tutte in sé, in modo non diviso e non separato, non mescolato e non cambiato, come le nature in Cristo, secondo la geniale definizione del Concilio di Calcedonia.

Questa sì che è *la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non da una sola tradizione, né tanto meno da una comunità contro l'altra*. Sentire la Fede cristiana con i cuori di tutti i mondi, assumendo non solamente *la sostanza* ma anche *le forme* più disparate, non quelle soggettivamente sovrapposte, ma quelle che emanano in modo naturale dal contenuto: questa è la completezza eucaristica del Cristianesimo per ciascun cristiano e per ciascuna Chiesa in parte.

Per riuscire in questa straordinaria impresa, dobbiamo rivolgere, insieme con il Papa, lo sguardo all'*Orientale Lumen che risplende da Gerusalemme, la città nella quale il Verbo di Dio fatto uomo per la nostra salvezza... morì e fu risuscitato*" (cap.2).

È Gerusalemme, la Chiesa Madre, di cui oggi parlano molti libri di teologia come non mai nel passato: è Gerusalemme la città in cui "*le culture e le tradizioni più varie ebbero ospitalità nel nome dell'unico Dio* (cf. Atti 2,9-11.) *È là, che si poteva rintracciare l'armonia, in quell'autenticità e pluriformità che rimane l'ideale della Chiesa* (cf. Conc. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 4).

I giudei puri diventati cristiani, gli ellenisti, come anche i pagani puri di Gerusalemme e dintorni sono stati gli unici, nel Mondo della Chiesa, ad afferrare, con uno spirito di sintesi mai più raggiunto, l'integralità dottrina, morale e ascetico-mistica del Vangelo del Signore Gesù Cristo.

Senza dubbio, non mi riferisco ai giudaizzanti ed ai vari "ebrei mascherati" secondo la felice espressione del Concilio Ecumenico VII. E non penso minimamente di prestarmi alla confusione fra la Chiesa Madre dei circoncisi, capeggiata dalle tre Colonne della Chiesa, San Pietro, San Giacomo e San Giovanni ed i vari giudeo-cristiani del tempo.

È scorretto chiamare *giudeo-cristiani* i primi cristiani usciti dal popolo eletto d'Israele. Loro, di giudeo avevano il sangue, la nazionalità, ma non le reticenze di fronte all'ortodossia cristiana. Non è mai esistita una Chiesa petrina o giudeo-cristiana opposta alla Grande Chiesa, detta paolina. Queste elucubrazioni sono pure cattiverie non scientifiche e in mala fede, inventate da vari scribi più o meno moderni.

2. La Chiesa di Gerusalemme

La Chiesa di Gerusalemme, di cui parla il Papa e di cui ci occupiamo in questo scritto, è la Chiesa Cattolica, che attraverso San Pietro, San Paolo e gli altri Apostoli ha compreso la novità di Gesù Cristo, ma ha rispettato con amorevole tolleranza i cristiani provenienti dagli ebrei, come anche quelli provenienti dai gentili. I vari gruppi che non hanno resistito a questo mirabile equilibrio e sono finiti nel fossato delle diverse eresie successive non hanno nulla a che vedere con San Pietro o con San Paolo.

La Chiesa di Gerusalemme, (e parliamo di quella Apostolica, di prima del 70-135 dopo Cristo, come anche di quella del dopo il 300, fino allo scisma del 1054) è per mentalità: metà magica simbolico-rituale, metà metafisica; metà giuridica, metà mistica; metà profetica, metà filosofica; espressa attraverso il genio organizzativo di San Pietro e quello mistico di San Giovanni; tenuta in equilibrio da San Giacomo. Il suo sentire si è espresso attraverso la Fede e le opere.

Già il fiume Giordano, la Terra Santa, in genere, separa L'Oriente dall'Occidente, non solo simbolicamente, bensì geograficamente, filosoficamente. L'Oriente comincia da qui e questo si osserva dal rapporto che si ha con la realtà. Quanto più ad est da questa linea, l'umano si confonde col divino, nella mentalità, fino alla sparizione del primo; la divisione personalista scompare nel Tutto-Unico. La coscienza umana si sottilizza, è sempre più obiettiva, ma si considera divina, espressione apparentemente diversa dell'Unico Divino. Quanto più ad Ovest della stessa *linea*, il divino scompare nell'umano, l'umanità si massifica in una coscienza terrestre, il trascendentale si nasconde nell'immanenza, la realtà obiettiva sparisce nel soggettivismo.

Solo nella Terra Santa, il Dio di Abramo radunando dall'est (Messopotamia) e dall'Ovest (Egitto) un popolo formato *ad hoc*, in una maniera che solo *la Religione* può spiegare, fece sorgere una coscienza equilibrata fra il divino e l'umano, una coscienza che fa chiara differenza fra creato e non creato, fra immanente e trascendente, fra obiettivo e soggettivo, fra capriccio e legge. Solo qui, sotto il segno dell'ariete, segno di equinozio fra due mondi complementari ed opposti, si è verificato il sacrificio dell'agnello del Vecchio Testamento, il quale toglie il valore e la liceità del sacrificio umano, pagano; solo qui la Persona divina ed anche quella umana acquistano contorni chiari; solo qui è stata possibile l'apparizione di un Personaggio come Gesù, riconosciuto come Agnello di Dio, una Persona celeste e terrestre, divina entro una Trinità - Dio unico, e divino-umana, unica Persona in due nature non confuse e non trasformate, non divise e non separate:

incontro perfetto fra mondi, culture, mentalità, incontro di realtà contrarie rese armoniose non attraverso una costruzione astratta, bensì dentro una Persona e dentro una Religione concrete e verificabili.

Solo a Gerusalemme è stata possibile una unione così perfetta fra le migliori intuizioni pagane e bibliche, ed una distinzione così corretta fra creato e non creato, fra nero e bianco, fra sì e no.

Allontanandosi da Gerusalemme e dal suo meridiano *giordanico*, dal suo posto *zodiacale* di centro perfetto del mondo, verso est o verso ovest, i vari popoli hanno semplificato, diviso, annacquato, in vari gradi, il grande Contenuto, agguinando o togliendo sostanze o solamente forme, redigendo differenziazioni più o meno forti fra contenuti e forme, quasi sempre in modo arbitrario; ed è finito che ciascuna Chiesa ha ereditato un solo modo di esprimere il Cristianesimo, una sola sensibilità, una sola cultura.

L'arbitrario orgoglio patrio dei vari popoli ha confuso quel *modo* rimasto dalla completezza originaria, (chiamiamolo coccio) con il proprio genio, mentre la scienza moderna, con le sue ridicolaggini e nella sua impossibilità di fare le differenze giuste, confonde le cause con gli effetti, chiamando la diversità: "processo di acculturazione". Invece di vedere nelle varie forme di espressione dei frammenti già esistenti nell'integralità del Contenuto originario evangelico, apparso a Gerusalemme, si vuole vedere l'esattamente inverso: il genio, cioè, dei vari popoli che, nell'incontro con il Vangelo, avrebbe dato la forma adatta all'ognuna delle sensibilità.

In realtà, la fonte dei vari riti che per millenni si sono considerati autosufficienti sta nell'incapacità dei popoli lontani dal Centro di conservare la completezza originaria. Le Chiese più vicine a Gerusalemme hanno imparato dall'Origine, (dai tre Apostoli, colonne della Chiesa Madre) un contenuto e delle forme originarie più ricche, ma nessuna di esse raggiunge la perfezione dei riti di adorazione descritti nell'Apocalisse e neppure il contenuto dottrinario del Nuovo Testamento, nella sua interezza.

L'Occidente, dal canto suo, si è auto-compiaciuto di un contenuto sempre più diminuito ed annacquato - col passar del tempo - soprattutto in materia di culto, culminando con le semplificazioni estreme della Riforma e con l'impoverimento assoluto del laicismo - ex-cristiano - agnostico, attuale.

Dunque, per essere arrivati a questo stato, c'è voluto il lavoro delle due parti dell'umanità del globo terrestre: l'Oriente, che diminuisce *l'umano* del Vangelo, l'Occidente che ne diminuisce il *Divino*.

La civiltà bizantina si confonde, all'inizio, con la completezza della Chiesa Madre; ma, dopo l'invasione araba, essa perde o dimentica questa completezza. La Chiesa della seconda Roma, erede diretta del meridiano teologico e liturgico antiocheno-giordanico, diventa sempre più locale, nazionale e particolare. Finisce col perdere la successione di San Pietro, mentre aveva già perso una parte della sensibilità ebraico-biblica, ereditata dalla Terra Santa.

La prima Roma, che ebbe la fortuna provvidenziale di conservare la Successione petrina ed il Regime monarchico, voluto da Gesù Cristo per tutta la Chiesa,

perse parte dell'anima gerusalemmitana; e con la separazione da Bisanzio, anche quella parte di ebraicità trasfigurata dal Vangelo, rimasta a Costantinopoli, adottando o confermando invece delle forme, gesti e comportamenti ebraici estranei al mondo cristiano orientale.

Di conseguenza, è meglio per noi non dimenticare che, nella Chiesa Madre degli Apostoli, fondata da Gesù stesso nel Cenacolo e sulla Croce, davanti alla Tomba vuota e nel luogo della discesa dello Spirito Santo si trovavano tutti i riti, tutte le sensibilità, tutte le culture che più tardi hanno preteso di essere originali e completi. Teste, San Paolo, con la sua teologia, la sua pastorale, la sua ascetica e mistica, la cui altezza non è stata mai raggiunta da nessuna Chiesa. Basterebbe anche una sola epistola di San Giovanni o di San Pietro per confermare questa realtà. Teste poi i lunghissimi testi liturgici e mistici dei riti primordiali cristiani, ortodossi o no.

Oggi, le ricchezze neo-testamentarie si trovano sparse per la terra, separate, divise in frammenti fra vari figli, tutti quanti insoddisfatti; perché, aldilà dei proclami, ciascuno comprende il disagio della propria incompletezza e vive la nostalgia delle origini complete, forse irraggiungibili, ma certe, della Chiesa Madre.

Non mi riferisco, di certo, alle varie eresie e frammentazioni, separate dal Cattolicesimo ortodosso originario, ma alle differenziazioni entro la Chiesa cattolica, perfettamente ortodossa: nel vedere come i vari popoli, sui vari meridiani, si accontentano con un solo rito, un solo modo teologico o mistico di pensare, un solo tipo di ordinamenti giuridici o estetici, culturali o pastorali.

In fondo, la Chiesa Madre di Gerusalemme, attraverso l'apporto di tutti gli Apostoli, dopo il Concilio Apostolico di Gerusalemme, ha realizzato pienamente la chiamata dicotomica del Cristianesimo, voluta da Cristo Stesso.

Questa realtà di completezza originaria, ancora oggi riscontrabile, almeno nella sensibilità, se non nei riti, a Gerusalemme, non la poteva capire nessuno meglio di un Papa slavo, dai richiami profondi, lontani, di messianismo e di universalità. Non certamente il Popolo ebreo, il quale è rimasto attaccato oltre misura alla Vecchia Legge ed al Talmud; neppure gli antichi greci, attaccati alle speculazioni tipiche dei pagani. (Da qui, l'apparizione dei giudaizzanti, da una parte; e degli gnostici dall'altra parte. Due gruppi opposti, che hanno sempre fatto riferimento-falso- ai vari Apostoli, tentando di screditare l'unità delle origini).

Il dramma è che, oggi, queste tendenze non sono scomparse. Abbiamo *giudaizzanti* e *gnostici* fuori della Chiesa, ma anche dentro, capaci di condizionare anche l'andamento della Teologia, del Culto e della Vita della Chiesa.

3. Le capacità di un Papa slavo

Della completezza e dell'equilibrio originario della Chiesa Madre di Gerusalemme non poteva non rendersi conto, istintivamente, un cattolico-slavo come Giovanni Paolo II. I latini, i germanici, gli occidentali, in genere, amano la specificità e la propria sensibilità, avendo la tendenza di imporre come unica giusta la loro logica.

Gli slavi, pare, siano gli unici ad avere la nostalgia del Paradiso espressa consciamente; la nostalgia dell'universalità, nel senso di accaparrarsi tutti i valori esistenti, ed anche una forma di messianismo specifico, il quale genera una forma particolare di devozione e di pietà, in consonanza con quella biblica, originaria.

A giusto titolo, un Papa, figlio di un popolo slavo, (ma anche un po' latino, essendo per alcuni ricercatori di origine romena), ha sentito particolarmente nel cuore il richiamo della Chiesa completa delle origini.

Questo richiamo si può concretizzare nell'eliminazione delle tendenze marginali e centrifughe, riscontrabili nelle correnti teologiche; e nell'accomunare integralmente i riti, le teologie, i contenuti e le forme dei due mondi cristiani delle origini. "*Abbiamo in comune quasi tutto,*" dice il Papa. Dobbiamo eliminare il *quasi*.

In questa opera di *eliminazione-integrazione* non può mancare il riferimento alla Santa Croce. Riferimento mistico: la Croce è forza. Riferimento operativo: la Croce è anche donazione e sacrificio. Riferimento simbolico: la Croce è segno di unità fra Est e Ovest, fra Nord e Sud. *Ne evacuetur Crux*, dice il Papa.

Oggi, nel processo di unità sono coinvolte tutte e tre le Rome: Roma, Costantinopoli e Mosca. Giovanni Paolo II le ricorda in una maniera delicatissima e sottilissima. Non c'è che dire.

Per l'aperto e il libero Karol Wojtyła, seguito, sembra, con successo dal Papa Ratzinger, coinvolto nell'Ecumenismo irreversibile, non è difficile riconoscere le tre Rome. Il problema non è il luogo o la funzione. Il problema è il principio.

4. La contraddizione della storia

La contraddizione della storia ha fatto sì che l'idea delle tre Rome fosse apparsa proprio nell'ambiente *ortodosso*-bizantino, che oggi nega qualunque funzione specifica di qualunque Roma.

Se credi che la Chiesa ha una capitale effettiva, nella quale risiede colui che, in modo speciale, succede a San Pietro nel Primato e nella Infallibilità, a prescindere dal luogo geografico della capitale della Chiesa, sei considerato cattolico romano, perché l'Oriente di oggi si considera assente dalla coscientizzazione di questo dogma.

Infatti, l'Oriente non cattolico proclama che nessuna Roma è necessaria e le cita. Di conseguenza, si pone il problema: come sono apparse le tre Rome? Dal semplice capriccio della Storia? O dal bisogno, tutto bizantino-orientale di rimpiazzare la Roma perduta attraverso un'altra Roma con la stessa funzione? E la funzione di Roma non era solo onorifica, altrimenti che bisogno c'era di inventarsela?

Si deve risanare dalla radice una contraddizione teologica. L'unica vera differenza fra la Teologia tradizionale orientale e quella occidentale, riguardante il Primato di San Pietro e del Papa è di ordine canonico e concreto: il modo di esercitazione del Primato, i limiti e l'estensione delle competenze, *ma non la sua esistenza vera*.

Il fenomeno è uguale a quello che riguarda alcuni Sacramenti: c'è differenza di *forma* ed anche della *competenza* del ministro, nell'Eucaristia, nella Confermazione, nel Matrimonio; ce ne sono differenze di *formule*, e nelle regole di applicazione; ma nessuno ne contesta l'esistenza effettiva.

La Teologia ortodossa non può, non ha permesso di ridurre il Primato a una funzione onorifica; quella latina non può mantenere il Papato con tutti i diritti attribuitigli dalla Storia. Si deve esercitare il Primato secondo le regole espresse nel Vangelo. È questo il pensiero del Papa, espresso nel cap.20 ed anche altrove. La disponibilità di Giovanni Paolo II di proporre il Primato Papale nel vero equilibrio ereditato da Gesù e dai grandi Padri e Dottori della Chiesa antica è fuori ogni dubbio.

È magnifico il coraggio del Pontefice di intravedere perfino una Chiesa unita, che può avere un volto "*oltre le forme già storicamente sperimentate*".

Il sottoscritto vede questa Chiesa, capace di offrire il pluriritualismo a tutti i fedeli e a tutta la Gerarchia; di ampliare i poteri sacramentali dei Sacerdoti e dei fedeli semplici; di raggiungere la pienezza del principio del recupero integrale, quello di tipo piuttosto orientale, del arricchimento attraverso la crescita organica, (secondo la quale si riceve, si accetta e si aggiunge spontaneamente, evitando la sostituzione dei valori e delle forme che, in Occidente, ha prodotto grandi tempeste e dolorose perdite).

La Chiesa del futuro, non ancora sperimentata, avrà, da un lato, delle leggi più precise, per evitare ogni tipo di abuso nel suo seno; e, da un altro, sarà più libera, più mistica, meno formalistica; è questa la creatività dell'amore (cfr. cap. 20).

5. Le Chiese unite²

Nel cap. 21 si parla di più delle Chiese Unite "*che condividono il patrimonio dei loro Padri con le Chiese orientali ortodosse*."

Ebbene, in una futura unione delle Chiese, le Chiese Unite devono essere viste come un modo originale, diverso, lecito, di vivere la Dottrina e la Prassi cristiane, che non è orientale, né occidentale, ma che è risultato di esigenze di completezza, che è la vera cattolicità.

Questo sarà possibile quando dalla coscienza delle varie Chiese, soprattutto orientali, sparirà l'attaccamento alle forme, al nazionalismo, al proprio folclore, le quali non sono espressioni del messaggio cristiano.

"Una costante e comune conversione è indispensabile" (cf. cap.21), dice il Papa. Per esempio, l'Oriente deve arrivare alla saggezza di non confondere più la forma con il contenuto; e l'Occidente, viceversa: non confondere più il contenuto con la forma. Infatti, a causa di questo difetto di temperamenti dei rispettivi mondi, l'Occidente è diventato sempre più formalista, mentre l'Oriente sempre

più *contenutista*, nel senso peggiore dei termini, producendo, in Occidente, l'indifferentismo religioso e l'agnosticismo, mentre in Oriente, il fanatismo e l'inflessibilità. Due atteggiamenti incompatibili e nemici dell'Unità.

6. Conoscere l'Oriente cristiano

Conoscere l'Oriente Cristiano è arduo. Del resto, i due mondi si disprezzano, più che s'ignorano; non saprei dire quale dei due sentimenti è sul primo piano. E non saprei dire se l'Occidente attuale riconosce questo fatto.

Essenziale è l'affermazione del Papa che dice: "*Rispetto a qualsiasi altra cultura, l'Oriente cristiano ha un ruolo unico e privilegiato, in quanto contesto originario della Chiesa nascente*".

È incredibilmente importante questo riconoscimento, dato da un Papa collocato dalla Storia in un mondo (occidentale) che si è considerato, almeno nel secondo millennio, superiore, autosufficiente e indipendente, rispetto a questo contesto originario della Chiesa nascente.

Le pagine successive a questa affermazione, nella Lettera Apostolica, descrivono quegli aspetti della realtà orientale che si confondono quasi con quella evangelica e biblica e che, di conseguenza, non possono essere rimpiazzati con le forme di altre culture, bensì presi ed accettati integralmente in tutto il mondo. Questo doveva essere il comportamento dell'Occidente, come lo è stato, in gran parte, nel primo millennio, sempre meno nel secondo e quasi nullo, oggi. Del resto, queste caratteristiche sono state formalmente sintetizzate dal Concilio Vaticano II, esattamente nel momento in cui l'Occidente le stava abbandonando: "*è noto a tutti con quanto amore i cristiani orientali compiano le sacre azioni liturgiche...ed entrano in comunione con la Ss.ma Trinità, fatti partecipi della natura divina*".

Si enumerano, poi, le peculiarità viste dal Papa come essenziali, nella Teologia orientale: l'ideale della **divinizzazione**, il ruolo dello Spirito Santo, la **trasfigurazione**, l'**apofatismo**, il ruolo essenziale della **liturgia**, del **monachesimo**, lo spiccato senso della **continuità** "*che prende i nomi di Tradizione e di attesa escatologica*" (cfr. cap.8).

Il monachesimo, dunque, come punto di riferimento per tutti i battezzati ed il ruolo del padre nello Spirito; d'altra parte, l'unità che esiste in Oriente fra spiritualità e teologia; e la liturgia come icona vivente della salvezza e della presenza divina... In poche righe, sono sorprese tutte quelle realtà che dovevano rimanere tali e quali come eredità per tutto il mondo cristiano, fattori seri e interiori di unità.

7. Orientale Lumen e l'importanza del meridiano geografico

Rimane emblematico il titolo che il Papa ha dato all'enciclica: titolo che suona come un programma, al di là delle stesse intenzioni della lettera.

In fondo, la Luce arriva da Dio che è Luce; però su questa terra, la Luce arriva dal sole che spunta sempre dall'Oriente, ogni mattina.

² Il nome di "*uniate*" che si è imposto anche presso gli specialisti è una invettiva, un offesa contro le Chiese semplicemente **unite** con Roma ed è vissuta come tale dagli **Uniti**.

Per la Religione Cristiana, il Sole è Gesù Cristo. Ed, obiettivamente, per l'armonizzazione, l'abbraccio del creato col non-creato, del divino con l'umano, dell'Oriente con l'Occidente, come anche del soggettivo con l'obiettivo, dell'immanente col trascendente...il Cristo rimane, obiettivamente, il Sole per tutti. Il vero *Logos*.

Cristo, il Sole per tutti. Un Sole che, in assoluto, è aldilà di ogni sole (come si canta nella Pasqua bizantina). Però, su questa terra, anche Lui sorge dall'Oriente.

Il mondo, tutto il Mondo deve fare *suo* il *modo orientale* di guardare e vivere Gesù Cristo. Roma stessa impara il Cristianesimo da San Pietro che non può e non deve rigettare la mentalità ebraica e quella ellenistica, più quella greca, in mezzo alle quali apparve la Rivelazione cristiana.

Roma trasmette, o avrebbe dovuto trasmettere, alle Americhe l'anima orientale ereditata; e le Americhe sono l'Oriente del Giappone e dell'Asia. Il Sud ed il Nord del mondo non guardano ai paralleli, bensì ai meridiani. Tutto il mondo si spoglia, anzi, si dovrebbe spogliare della sua mentalità e cultura, della sua sensibilità e delle sue aspettative e deve abbracciare, senza riserve, il Cristianesimo nella sua forma ebreo-ellenistico-greca orientale, come è stato pensato da Gesù Cristo, dagli Evangelisti, dagli Apostoli, dai Padri Apostolici, dai Concili Ecumenici del primo millennio (e da quelli del secondo millennio, riletti nello spirito del primo)...mentre l'apporto dei vari popoli (rivalutato dalla "acculturazione") può essere preso in considerazione solamente dopo che questi popoli hanno assunto tutta l'eredità cristiana nel modo descritto sopra. Altrimenti, una *acculturazione* che conserva dal Cristianesimo originale solo ciò che in modo arbitrario qualcuno ha chiamato *sostanza*, rigettando ciò che, sempre in modo arbitrario, fu chiamato *forma* è un annacquamento del messaggio cristiano, ad altro rischio.

Questa operazione, però, di separare sostanza e forme, (chiamiamoli accidenti, per essere più scolastici), è stata fatta, davvero, ed ha portato a tutti gli scismi e le eresie storiche.

Lumen orientale significa, dunque, ritornare all'intero contenuto originario, più l'apporto di sovrastruttura dei vari popoli, nella cui cultura è sempre stata presente l'influenza dello stesso *Logos spermatikos*.

Il titolo dell'Enciclica papale ricorda soprattutto l'importanza del meridiano geografico nella mentalità e nella filosofia dei popoli e perfino nell'equilibrio della Chiesa e della Sua Dottrina. L'Oriente ha un vero *Lumen* per tutto il resto del pianeta, un *Lumen* equilibrato e più equo, sgorgato in Terra Santa, dove, *volens nolens* si è incontrata la Divinità con l'Umanità, il Non creato con il Creato, e dove i presagi ed i miti sono divenuti finalmente realtà vivente, vera, storica e eterna.

8. Altre necessità dell'Occidente

Non faccio altro che suggerire qualche strada, perché si possa realizzare il desiderato del Papa di respirare, nella Chiesa, con due polmoni. Unificare la spiri-

tualità cristiana, per renderla cattolica *de facto* e non solo *de jure* sarebbe un primo passo; ma il problema è molto più complicato.

L'Occidente trasforma quasi subito, appena la incontra, l'eccezione in regola: nella filosofia, nella teologia, nella liturgia, nel movimento scientifico attuale. Perde la pazienza, come si suol dire, non aspetta le prove dei fatti, anche se si vanta di farlo. È un difetto della vecchia Scolastica, poi della riforma, poi dei razionalisti, oggi, dei moderni. Un esempio per tutti, le teorie sul testo biblico o l'evoluzionismo, le quali sono diventate certezze per la maggioranza degli studiosi e, per imitazione, anche del Volgo.

Rinunciare davvero a trasformare le ipotesi in certezze, i tentativi in sviluppi, gli esperimenti in regole di vita sarebbe un miracolo da compiersi, nella mentalità occidentale.

Per arrivare a questo risultato è necessario che l'Occidente rinunci ad altre peculiarità pericolose, le più importanti delle quali sono la mentalità che prevede l'applicazione, nella vita, della differenza, tutta accademica, fra sostanza ed accidenti, o contenuti e forme; idea che deve essere rimpiazzata dalla convinzione che il **contenuto non è separabile dalle sue forme**, le quali non possono essere rimpiazzate da terzi, e dall'esterno. L'accidente si forma e cambia come rivelazione della sostanza, in modo organico, naturale. L'Occidente è convinto di poterlo separare e dare forme diverse allo stesso contenuto, a seconda dei capricci del tempo. In questa maniera, spogliando il contenuto dalla sua forma iniziale, si ritrova con una sostanza senza vita, una zona praticamente morta, che tenta di vivificare con arbitrarie costruzioni formali, estrinseche e soggettive. Questo è già successo nelle arti, nelle scienze, nella teologia, nella liturgia, nel diritto, nella politica, ecc.

È la sua tragedia, che sta diventando tragedia di tutti.

È già tanto che non si è lasciato trascinare su questa strada nella Teodicea, restando fermo all'intuizione aristotelica della semplicità assoluta della Divinità. L'Oriente cristiano-bizantino, adottando il palamismo, con la sua distinzione reale fra sostanza ed energie in Dio, ha accettato una visione induista dell'Essere Supremo, estranea alle origini bibliche, con conseguenze disastrose in tutta la vita spirituale degli ortodossi.

Se non fosse successo questo, (che è una contaminazione dell'Oriente degli estremismi estremo-orientali, la seconda dopo il monofisismo, il quale era confusione fra il divino e l'umano, la scomparsa della persona umana, l'unificazione del tutto, errore tipico orientale), il mondo orientale cristiano avrebbe conservato un privilegio, rispetto al mondo occidentale cristiano. Mentre il secondo ha toccato sia il centro, (la Terra Santa), sia il medio sia l'estremo Occidente, in tutte le sue sfumature, incontrando tutta la gamma degli estremismi specifici a questa parte, l'Oriente cristiano si è fermato nel centro e nel Medio-Oriente, senza toccare, se non in minima parte, l'estremo Oriente, ed anche questo, in tempi recenti, quando già la struttura ecclesiastica cristiana classica era perfettamente compaginata.

Le conseguenze di questo fenomeno sono ovvie: il Cristianesimo orientale, pur se influenzato, non è caduto negli eccessi della mentalità estremo-orientale,

(salvo il palamismo, il ché è già molto), così come, invece, l'Occidente cristiano si è cibato avidamente dagli eccessi estremo-occidentali. Ci sono poi anche gli eccessi nordici, che l'Oriente non ha toccato, (se non marginalmente, in Russia), mentre l'Occidente si lasciò intimidire anche da questo tipo di eccessi. (È suggestivo un titolo di un libro: *Il Reno che si versa nel Tevere*; fenomeno cominciato dalla fine del primo millennio).

Ecco perché è difficile fare un confronto equo fra l'Oriente cristiano e l'Occidente cristiano: si paragona infatti un Cristianesimo centrale e medio orientale con un Cristianesimo tutto occidentale, estremo-occidentale e nordico, impregnato di eccessi e di estraneità.

Dobbiamo essere riconoscenti alla Provvidenza che il Cristianesimo originario, non toccando l'Estremo Oriente e non immergendosi nella mentalità e nella filosofia tipica dell'India, Cina, Giappone e Oceania, non ne ha imitato gli eccessi.

Ora non c'è più questo pericolo: l'Oriente cristiano che si dilaga verso l'Estremo Oriente è troppo geloso del suo equilibrio per permettere l'acculturazione del Messaggio cristiano in categorie eccessive estremo-orientali. Il suo peccato, nel quadro dell'Ortodossia bizantina è quello di costruirsi sulla falsariga del **palamismo** una nuova teologia che di *ortodossia* conserva solo l'apparenza; mentre l'Oriente cattolico vive sempre il pericolo di occidentalizzarsi per pura imitazione.

L'Occidente, tentando di portare i suoi eccessi nell'Estremo Oriente, ha generato e sta generando rigetto. Esso non avrà mai successo in quei mondi, troppo vecchi e troppo arroccati nella convinzione dell'Unico Tutto. Ma è anche vero che la buona creanza biblica, l'equilibrio del pensiero sgorgato dalla Rivelazione, è mal digeribile, difficile, non solo per l'Occidente, ma anche per l'Estremo Oriente, per motivi opposti a quelli occidentali.

Semmai, la realtà ci ha rivelato un altro fenomeno: che la mentalità e la filosofia equilibrata biblica e greco-semita, che ha accompagnato per due millenni la Rivelazione cristiana sta scomparendo dalle sue native regioni, inghiottita o condizionata dal fascino degli eccessi: occidentali o orientali. La filosofia post-illuminista da un lato e quella orientale, ridotta alle formule new age o neo-teosofiche sono preferite dall'anima moderna; non perché sarebbero più adatte o più scientifiche, bensì perché permettono l'annacquamento della Dottrina teologica e morale del Cristianesimo originario, dando a questa mistificazione di grandi proporzioni l'apparenza della modernità. Sono gli antichi richiami di Lucifero e di Ahrimano, che tentano in modo opposto i due mondi.

Concludo con un'affermazione consolante, ma priva di significato, oggi. La Scolastica, espressa soprattutto nella **Somma Teologica** di San Tommaso d'Aquino, aldilà delle apparenze, aveva trapiantato e innestato in Occidente, in maniera mirabile, almeno a livello accademico, ma anche a quello delle regole di vita religiosa, la ricchezza della Chiesa originaria, giordanica, petrina, paolina, apostolica gerosolimitana, greco-orientale, se vogliamo. Ritoccata -solo formalmente- dalle elegantissime formule latine (mai) eccessivamente precise. Strana-

mente l'Occidente si è ribellato contro la sua propria Scolastica, l'unica che era riuscita a legarla alle origini in modo fedele ed assolutamente equilibrato. Alla Scolastica le è stata portata l'accusa di aver generato quei mali che, in realtà, sono stati prodotti dalle filosofie ulteriori, dai sistemi moderni. Si è arrivati alla situazione paradossale che il nuovo Occidente cristiano-cattolico, aperto, ecumenico, dialogante, aggiornato, è più lontano dall'Oriente e dalla mentalità patristica che non la Chiesa latina non riformata dei tempi della Scolastica, o semplicemente pre-conciliare. Ignoro il motivo per cui si è arrivato a questo risultato; ad ogni modo, esula dalle preoccupazioni di questo saggio. È sicuro che un Vaticano II era necessario, con le sue aperture, con il suo dialogo, con le sue indagini. Perché non ha avvicinato le Chiese ed i due mondi, lasciando perfino l'impressione di averle allontanate, è un tema arduo, da approfondire altrove. È sicuro però che le potenzialità del Vaticano II e del collegamento ininterrotto con le radici possono fornire ai posteri la soluzione del perfetto abbraccio dei due mondi e dei due orizzonti dell'umanità cristiana. Ed è questo, un altro **dovere** dell'Occidente cristiano, da compiere, in mezzo alla confusione spirituale del mondo attuale.

PANTALEO DELL'ANNA

PER UNA RILETTURA DELLA NATURA DELLA CHIESA NELLA *LUMEN GENTIUM**

Introduzione

Uno dei documenti più importanti del Concilio Vaticano II è, senz'altro, la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, che viene considerata non solo come il documento fondamentale del Concilio, a cui tutti gli altri documenti fanno riferimento, ma anche come la migliore sintesi della comprensione che la Chiesa ha di se stessa. Per approfondire questo tema ho fatto riferimento agli studi di alcuni teologi che hanno partecipato al Concilio, come "periti", pubblicati nel corso del concilio o negli anni immediatamente successivi.

Il contenuto della Costituzione *Lumen Gentium* è frutto del risveglio biblico, patristico, liturgico, pastorale, ecumenico del nostro tempo e in particolare dei movimenti teologici contemporanei che, se pur diversi, convergono verso un solo tema ed obiettivo: illustrare nella sua sostanziale unità i vari aspetti dell'unica Chiesa di Cristo¹. Alla luce della Parola di Dio la Chiesa si sforza di prendere vi-

* Le citazioni dei documenti conciliari, inserite nel testo, se non altrimenti indicato, si riferiscono alla Costituzione *Lumen Gentium*.

¹ Tra coloro che hanno anticipato la dottrina contenuta nella *Lumen Gentium* e i cui libri purtroppo non sempre sono stati accolti benevolmente dalla Autorità ecclesiastica del tempo, vanno ricordati: A. ROSMINI (1797-1855), *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1967. Clemente Riva nella *Prefazione* scrive: "Il Concilio Vaticano II ha confermato abbondantemente come le pagine delle *Cinque piaghe della Santa Chiesa* siano realmente vere e profetiche. I punti salienti del libro sono: l'unione viva di Clero e fedeli nell'unico Popolo di Dio; la partecipazione attiva e intelligente alla liturgia; il Cristianesimo come mistero di vita soprannaturale; la centralità del Sacramento e della Parola di Dio; il ritorno alle fonti dei Padri della Chiesa; l'indispensabilità della teologia viva; il grave danno del giuridicismo adulatorio; l'educazione profonda del Clero; l'unione tra tutti i Vescovi a formare un sol corpo con a capo il Romano Pontefice; il recupero nella comunità cristiana dell'idea del Vescovo come Padre e Pastore della Chiesa locale; una presenza e un consenso di tutti i fedeli nell'elezione del proprio Pastore; il senso di responsabilità e di partecipazione convinta alla vita della comunità ecclesiale; la libertà della Chiesa dai poteri politici e dai beni terreni; la povertà del Clero e dei fedeli; la carità della Chiesa verso gli indigenti, a cui i beni della Chiesa in parte appartengono; la prevalenza dell'idea sociale, portata dal Cristianesimo, sull'idea individuale, propria del paganesimo; l'animazione cristiana degli individui prima e delle società poi; l'impostazione Cristocentrica della storia umana. Il tutto è corredato da una documentazione e da una erudizione incredibili, come in genere si trovano in quasi tutte le opere rosmينية" (pp. 11-12). Molto interessante è anche quanto scrive su questo testo, E. BALDUCCI, *Le cinque piaghe della Chiesa*, in "Testimonianze", n. 94, maggio 1967, pp.

va coscienza del suo mistero, della sua intima natura e della sua missione nel mondo.

Per la prima volta un Concilio ecumenico tratta ampiamente il tema ecclesio-logico nella visuale completa della rivelazione, senza che le sue affermazioni si limitino ad esporre verità minacciate dall'eresia e le sue prospettive siano condizionate da intenti apologetici². La Chiesa professa, attraverso i suoi pastori, la

320-322. H. DE LUBAC, *Meditation sur l'Eglise*, Parigi, Aubier éd., 1952, tradotto in italiano col titolo: *Il volto della Chiesa*, Milano, Ed. Paoline, 1955. L'Autore affronta nei nove capitoli che compongono il volume tutti i temi trattati nella *Lumen Gentium*, dalla Chiesa mistero alla Vergine Maria. Y. CONGAR, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Parigi, éd. Du Cerf, 1963, trad. it. di G. LANZA e G. STELLA, *Santa Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1967. Sono studi frammentari, scritti molto prima del Concilio e poi raccolti e pubblicati dall'Editore Cerf. Gli argomenti si distinguono in due sezioni: a) la posizione della Chiesa; b) le funzioni e i poteri della Chiesa. Dello stesso Autore è interessante anche il volume: *Per una teologia del laicato*, Brescia, Morcelliana, 1966. Titolo originale, *Jalons pour une théologie du laicat*, éd. du Cerf, Parigi, 1954, trad. it. di P. INGHILESI, M. RICCATI DI GEVA, N. CAVALLETTI. Per una conoscenza più specifica dei movimenti teologici, cfr., R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX siècle*, Tournoi, 1954. L'Autore divide l'argomento in quattro sezioni che riguardano il rinnovamento biblico, liturgico e patristico, il mondo moderno, l'ecumenismo e l'esistenzialismo; O. ROUSSEAU, *La costituzione nel quadro dei movimenti rinnovatori di teologia e di pastorale negli ultimi decenni*, in M. GOZZINI (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze, 1965, pp. 111-130. L'Autore fa un'attenta e documentata esposizione dei vari movimenti teologici; ID., *Concilio aperto*, Firenze, Vallecchi, 1962. Interessante da un punto di vista dottrinale è AA. VV. *Myetrium Kirke*, Salzburg, 1962, trad. it. di A. AUDISIO, *Il mistero della Chiesa*, voll. 2, Roma, Ed. Paoline, 1966. "L'idea che ha guidato i direttori di quest'opera poderosa -scrive l'Editore- e che le conferisce una salda unità è duplice: anzitutto essi hanno inteso offrire una panoramica dello sviluppo della ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II; in secondo luogo non hanno limitato la collaborazione agli ecclesiologi di professione, ma hanno chiamato in causa competenti in ogni disciplina ecclesiastica convinti che tutti i settori delle scienze sacre hanno un contributo da portare per una comprensione più profonda di quel mistero che è la Chiesa" (Vol. I, p. 4).

² Giovanni XXIII nella sua prima Lettera Enciclica *Ad Petri Cathedram* del 28 giugno 1959, scrive che scopo precipuo del Concilio era "di promuovere l'incremento della fede cattolica e un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano e di aggiornare la disciplina ecclesiastica dei nostri tempi" (A.A.S., LI, p. 511; nel Motu proprio, *Superno Dei Nutu* del 5 giugno 1960 definisce l'idea di convocare un Concilio, "ispirazione dell'Altissimo", "un fiore di inaspettata primavera" (cfr. "Bollettino Ufficiale della Diocesi di Nardò", nn. 6 - 7, giugno - luglio 1960, pp. 85-87); nella Costituzione Apostolica *Humanae Salutis* di indizione del Concilio ecumenico Vaticano II, scrive: "Il prossimo Concilio pertanto si riunisce felicemente e in un momento in cui la Chiesa avverte più vivo il desiderio di fortificare la sua fede e di rimirarsi nella stupenda unità; come pure sente più urgente il dovere di dare maggiore efficienza alla sua sana vitalità e di promuovere la santificazione dei suoi membri, la diffusione delle verità rivelate, il consolidamento delle sue strutture. Sarà questa una dimostrazione della Chiesa sempre vivente e sempre giovane, che sente il ritmo del tempo, che in ogni secolo si orna di nuovo splendore, irraggia nuove luci, attua nuove conquiste, pur restando sempre identica a se stessa, fedele all'immagine divina impressa sul suo volto dallo Sposo, che l'ama e protegge, Cristo Gesù" (*Documenti. Il Concilio Vaticano II, Parte III, Discorsi e Messaggi*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1967, p. 5); nel radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo dell'11 settembre 1962, definisce il Concilio: "Una primavera della Chiesa..." (*Ibidem*, pp. 9-10); nel discorso di apertura del Concilio, dell'11 ottobre 1962, afferma: "Lo scopo principale di questo Concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema

sua fede nel proprio mistero, ne prende coscienza e si pone il problema della sua presenza nella storia per rispondere efficacemente alle istanze che il mondo contemporaneo le pone, sulla scorta dell'insegnamento di Cristo e della tradizione cattolica. La coscienza che la Chiesa ha di se stessa e che è ad un tempo uguale e distinta da quella delle epoche precedenti, è un fatto che tocca la sua essenza e si esplicita nel divenire storico. Ogni nuovo aspetto che viene messo in luce prolunga e completa quelli già posseduti precedentemente.

La *Lumen Gentium* riscopre da una parte il volto ideale della Chiesa, vista come "mistero" e "sacramento di salvezza", ossia come sposa santa e immacolata di Cristo (cfr. Ef. 5, 27) e dall'altra il suo volto reale, quello che essa ha assunto nei vari momenti della sua storia, pur rimanendo sempre fedele per grazia divina ai lineamenti che Cristo le ha impresso e che lo Spirito Santo ha continuamente vivificato³.

Questo volto umano, che nel corso dei secoli si è rapportato alle varie situazioni storiche e geografiche, non è mai abbastanza santo e luminoso. Esso è imperfetto, storico, cangiante, bisognoso di riformarsi continuamente. La Chiesa infatti, dovendosi "estendere a tutta la terra, entra nella storia degli uomini e insieme però trascende i tempi e i confini dei popoli" (n. 9 d). Questi due aspetti, umano e divino, non vanno separati perché, costantemente uniti in modo dinamico, costituiscono l'essenza della Chiesa in quanto, come scritto nella *Lumen Gentium*: "La comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante da un duplice elemento umano e divino" (n. 8 a).

Questo concetto è ripreso nella costituzione sulla liturgia, la *Sacrosanctum Concilium*, quando si parla dei cristiani che, attraverso la liturgia, manifestano "il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa, che ha la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina" (*Sacrosanctum Concilium*, n. 2 a).

La salvezza dell'uomo passa attraverso Cristo, che, oggi, è vivo e presente nella Chiesa, la quale proprio perché consapevole di questa missione di salvezza, non esita a rendere sempre più efficace la sua presenza nel mondo.

La *Lumen Gentium* quindi ci offre un quadro totalmente rinnovato e molto ricco della ecclesiologia rispetto al passato. Gli aspetti dottrinali più rilevanti e

della dottrina fondamentale della Chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei Padri e dei Teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito" (*Ibidem*, p. 21); fatta questa premessa precisa: "Così stando le cose, la Chiesa Cattolica, innalzando per mezzo di questo Concilio Ecumenico, la fiaccola della verità religiosa, vuol mostrarsi madre amorevole di tutti, benigna, paziente, piena di misericordia e di bontà anche verso i figli da lei separati" (*Ibidem*, p. 22).

³ H. DE LUBAC, *Il volto della chiesa*, cit., in particolare il capitolo III, *I due aspetti dell'unica Chiesa*, pp. 93-142.

gli apporti più significativi per un rinnovamento della nostra coscienza di chiesa sono il frutto di una lenta e progressiva maturazione di idee avvenuta durante il Concilio, più che di un disegno originario⁴. Tuttavia il testo presenta una perfetta organicità delle sue singole parti, il che rende la lettura facile ed accessibile anche a chi non ha troppa familiarità col linguaggio teologico.

Nel testo definitivo, suddiviso in otto capitoli (Il mistero della Chiesa – Il Popolo di Dio – Costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'Episcopato – I Laici – Universale vocazione alla santità nella Chiesa – I Religiosi – Indole escatologica della Chiesa peregrinante e sua unione con la Chiesa celeste – La beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa), il mistero ha prevalso sul legalismo, il senso comunitario sull'individualismo e la prospettiva storica di una Chiesa pellegrina in via di purificazione verso la Gerusalemme celeste sulla concezione di una Chiesa statica e fuori dal mondo.

Il passaggio da una ecclesiologia apologetica e giuridica ad una ecclesiologia trinitaria, cristocentrica è un avvenimento capitale, anche se in alcune opere, in alcuni ambienti la cosa era da tempo acquisita. Era però necessario che ciò fosse acquisito in forma ufficiale dalla Chiesa universale, il che è avvenuto con la costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, di cui vengono qui esaminati tre aspetti:

- la Chiesa mistero e sacramento di salvezza;
- la Chiesa Popolo di Dio in cammino;
- la Costituzione gerarchica della Chiesa e il collegio episcopale.

La Chiesa mistero e sacramento di salvezza

Parlare di “mistero della Chiesa”⁵ in un'epoca segnata dal progresso della scienza e dalla preoccupazione di far luce su ciò che esiste nel mondo può sembrare andare controcorrente. E' tuttavia pur vero che i Padri del Concilio, nell'affermare ciò, hanno inteso cogliere il nucleo essenziale della Chiesa corroborando la loro visione con frequenti riferimenti alla tradizione ecclesiastica e alla rivelazione⁶.

⁴ Per una conoscenza più approfondita delle varie fasi della elaborazione del testo della Costituzione *Lumen Gentium*, cfr. U. BETTI, *Cronistoria della Costituzione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 131-157; C. MOELLER, *Il fermento delle idee nella elaborazione della Costituzione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 155-189; B. KLOPPENBURG, *Votazioni e ultimi emendamenti della Costituzione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 190-219; G. CERIANI, *L'ora del Concilio*, Milano, Massimo, 1963; R. LA VALLE, *Coraggio del Concilio*, Brescia, Morcelliana, 1964. Il volume raccoglie i servizi sul concilio apparsi su “L'Avvenire d'Italia”; G. ALBERICO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri della Chiesa universale*, Roma, 1964. Un testo ricco di documenti presi dalla fonte ed accuratamente elaborati.

⁵ H. DE LUBAC, *Il volto della Chiesa*, cit., in particolare il capitolo I, *La Chiesa è un mistero*, pp. 9-52 e il capitolo II: *Le dimensioni del mistero*, pp. 53-92.

⁶ C. MOELLER, *Il fermento delle idee nella elaborazione della Costituzione*, cit., pp. 155-189. Sul tema: *Chiesa mistero e sacramento di salvezza*, l'Autore scrive: “Il numero degli interventi sulla Chiesa come mistero e come sacramento mostra che fin dal principio delle discussioni, i più avevano abbandonato la prospettiva astratta del capitolo primo del testo: *Natura della Chiesa*

Il termine “mistero” attribuito alla Chiesa non vuole indicarne il carattere “misterioso- enigmatico”, ma al contrario vuole affermare che la Chiesa è il grande “segno” mediante il quale Dio realizza il suo piano di salvezza: far partecipare tutti gli uomini attraverso la fede battesimale al mistero per eccellenza, il mistero della vita trinitaria.

La Chiesa, infatti, è presentata come un popolo che deriva la sua unità da quella del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo⁷. A Dio Padre, creatore dell'universo, è attribuito il disegno di salvezza di tutti gli uomini che, sebbene peccatori in Adamo, hanno ricevuto in tutti i tempi la grazia per la salvezza in previsione del sacrificio di Cristo Redentore. Tutti coloro poi che credono in Cristo sono chiamati dalla volontà del Padre a far parte della Santa Chiesa che, “annunciata attraverso le figure sin dall'origine del mondo, meravigliosamente preparata nella storia del popolo d'Israele e nella antica alleanza” (n. 2 b) è stata costituita negli ultimi tempi e si è manifestata mediante l'effusione dello Spirito Santo e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli.

Se questa è la realtà della Chiesa, solo la fede ci consente di capirne la intima natura. Essa perciò è oggetto di fede: *credo Ecclesiam*. Molti errori, confusioni, sterili discussioni hanno la loro origine nella tendenza ad assimilare la Chiesa ad una qualsiasi società umana.

La Chiesa è invece una realtà soprannaturale, portatrice e mediatrice della rivelazione⁸, cioè di quel modo di manifestarsi di Dio, che ebbe inizio con la chiamata di Abramo, fu confermato col patto stipulato da Dio con Abramo e trovò il suo compimento nella incarnazione del Verbo, attraverso il quale Dio si è rivelato al mondo in modo assolutamente unico e ineguagliabile. La rivelazione è Dio stesso che, secondo un piano definito, entra in un dialogo di verità e di amo-

militante. Lo dissero i Cardinali Frings, Liénart e Dopfner: ‘La Chiesa è un mistero nascosto, il cui studio deve essere ispirato da fede ed amore’, dichiarò il Vescovo di Lilla; ‘bisogna ricordare il ‘mistero della passione’, disse il Vescovo di Monaco. A coloro che facevano notare che bisognava cominciare col descrivere ‘ciò che si vede’ della Chiesa, società visibile, che combatte il male e il peccato, Mons. Marty rispondeva che la Chiesa ‘è anzitutto un mistero’. La Chiesa come ‘sacramento primordiale’ della salvezza e come ‘segno’ della presenza di Cristo nel mondo, dominò ampiamente il dibattito (p. 160)... Così dunque al termine della prima sessione... la rielaborazione dello schema sulla Chiesa, richiesta dalla grande maggioranza dei Padri appariva connessa ad un ritorno alle origini che avrebbe ristabilito la dimensione del popolo di Dio e dell'Ecclesia come mistero e sacramento primordiale (p. 165)... La Chiesa come mistero e sacramento primordiale è dunque il tema con il quale si sarebbe aperto il nuovo schema” (p.166). Quasi una ratifica di quanto discusso e deciso nella prima sessione venne dal *Discorso di apertura della seconda sessione* di Paolo VI, dedicato in buona parte alla ecclesiologia (Cfr. *Documenti, Il Concilio Vaticano II, Parte III, Discorsi e messaggi*, cit., pp. 37-52).

⁷ M. SCHMAUS, *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, in *Dogmatica Cattolica*, III/1, Torino, Ed. Marietti, 1963, pp. 291-345.

⁸ H. FRIES, *La Chiesa portatrice e mediatrice della Rivelazione*, in AA.VV., *Il mistero della Chiesa*, cit., vol. I, p. 33-75. Per la concezione della Chiesa dopo il Concilio di Trento, cfr. M. CUMINETTI e F.V.JONNES (a cura di), *Fine della Chiesa come società perfetta*, Milano, Mondadori, 1968.

re mediante una ineffabile donazione di sé all'uomo per realizzarne la salvezza. Ne consegue che, mentre da una parte quest'azione salvifica conferma la verità della parola rivelata, poiché Dio solo può salvare, dall'altra la parola rivelata svela e illustra, sia pure nei limiti di un linguaggio umano, ma espresso non senza un diretto influsso dello Spirito Santo, l'arcano significato dell'azione divina nell'uomo. Dio infatti si rivela all'uomo, guidando le diverse e progressive fasi della storia della salvezza, che egli svolge ed attua nel mistero di Cristo e della sua Chiesa. Chiesa e rivelazione non si identificano, però la rivelazione viene comunicata autenticamente nella Chiesa e soltanto in essa.

Il Concilio Vaticano II, pur non disconoscendo il vigore teologico del Concilio di Trento, che per combattere la concezione protestantica sulla Chiesa e sui sacramenti accentuò gli aspetti visibili della Chiesa isolandola dalla sua profondità interiore, soprannaturale e invisibile, propone una visione completa dell'elemento "visibile" e "invisibile", umano e divino, istituzionale e soprannaturale⁹. La Chiesa è intesa essenzialmente come un sacramento¹⁰, cioè come un segno visibile istituito da Cristo, che significa e attua la grazia invisibile della salvezza. Essa è "una sola complessa realtà risultante da un duplice elemento umano e divino" (n. 8 a) e, in quanto tale, "è sulla terra il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo stesso è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio"¹¹.

Molte volte i tentativi di definire la Chiesa sfociano in aperte contraddizioni perché si prende in considerazione questo o quell'altro aspetto e non sempre si riesce a coglierli entrambi.

Il termine "sacramento" applicato alla Chiesa significa quindi che essa è il "sacramento primordiale"¹², ossia "il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (n. 1 a).

La posizione di questa espressione all'inizio della costituzione, oltre che in altri brani importanti, l'insistenza con cui molti Padri conciliari la richiesero e

l'approvarono fanno pensare che si tratti di un punto di estrema importanza e di una affermazione che permea tutta la concezione della Chiesa che per secoli è stata considerata prevalentemente, se non esclusivamente, da un punto di vista giuridico. Il Concilio invece ha messo la Chiesa nella sua totalità e complessità in diretto rapporto con Cristo. La designazione della Chiesa come sacramento è la base di una nuova coscienza ecclesiale che subordina l'esistenza, le strutture e i compiti della Chiesa ad una più ampia economia salvifico-sacramentale basata sull'Incarnazione e sui sacramenti, in particolare l'Eucaristia¹³.

In questo modo si recupera lo spirito delle prime comunità cristiane e la dimensione originaria della Chiesa del periodo biblico-patristico, quando si ricorreva all'analogia con l'Incarnazione per spiegare l'unione dell'elemento spirituale con quello visibile nella Chiesa, considerata come l'"epifania" perenne dell'Uomo-Dio, nel quale l'umano è strumento e manifestazione del divino. "Negli scritti neo-testamentari si trova già una teologia della Chiesa, cioè una riflessione sulla fede e su ciò che è la Chiesa.... rivelazione e teologia, annuncio autoritario e riflessione interpretativa si sovrappongono"¹⁴.

La Chiesa è certamente mezzo universale di santificazione e istituzione santificatrice già nella sua struttura esterna e visibile. Però, essendo essa sorretta dall'azione invisibile dello Spirito Santo, è di fatto non "un sacramento" ma piuttosto il "sacramento cristiano", in quanto mezzo salvifico nel senso più comprensivo del termine. Il testo conciliare, quando parla di Chiesa "sacramento", si ispira alle ricerche teologiche più recenti sul Corpo Mistico¹⁵ e sulla teologia del segno, ossia sulla Chiesa segno di Cristo¹⁶ e fa proprio lo spirito del movimento ecumenico, che riscopre l'aspetto di mistero nel Consiglio ecumenico delle Chiese, quale elemento fondamentale nel processo di attuazione dell'unità in Cristo.

La Chiesa in quanto sacramento, ossia segno universale di salvezza "seguen- do fedelmente i precetti di carità, di umiltà e di abnegazione ha ricevuto la mis-

⁹ H. DE LUBAC, *Il volto della Chiesa*, cit., in particolare il capitolo III, *I due aspetti dell'unica Chiesa*, pp. 98-142, con un'ampia bibliografia.

¹⁰ O. SEMMELROTH, *La Chiesa sacramento di salvezza*, Napoli, D'Auria, 1965. L'Autore illustra "come il centro della storia della salvezza, nella sua concreta realizzazione, è la Chiesa, sacramento o segno e realtà della redenzione e della vita trinitaria" (*Presentazione*, p. VI). Cfr. anche C. DILLENSCHNIDER, *Il dinamismo pastorale dei sacramenti*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1966, in particolare i capp. I, *Il dinamismo dei sacramenti come incontro personale di comunione con Cristo*, (pp. 17-38), e II, *Il dinamismo ecclesiale dei sacramenti*, (pp. 39-44); ed E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma, Ed. Paoline, 1966.

¹¹ H. DE LUBAC, *Il volto della Chiesa*, cit., p. 234.

¹² O. SEMMELROTH, *La Chiesa sacramento di salvezza*, cit., in particolare il capitolo III: *Il sacramento primordiale e gli altri sacramenti*, pp. 37-62. A p. 42 l'Autore scrive: "E' la Chiesa, come sacramento primordiale, che possiede la virtù da cui si sprigionano le singole azioni sacramentali". Per una più ampia conoscenza, cfr. K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Roma, Ed. Paoline, 1965, a cura di A. MARRANZINI; K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Brescia, Morcelliana, 1966; E. SCHILLEBEECKX, *I Sacramenti punto d'incontro con Dio*, Brescia, Queriniana, 1966.

¹³ M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica*, Torino, Marietti, 1963, III, 2, pp. 7-8.

¹⁴ R. SCHNACKENBURG, *Tratti essenziali e mistero della Chiesa nel Nuovo Testamento*, in, AA. VV., *Il mistero della Chiesa*, cit., vol. I, pp. 172-173. Per approfondire il tema cfr. l'intero capitolo, pp. 171-350.

¹⁵ O. ROUSSEAU, *La costituzione nel quadro dei movimenti rinnovatori di teologia e di pastorale degli ultimi decenni*, con ampia bibliografia, in AA. VV., *Il Concilio Vaticano II*, cit., pp. 112-130.

¹⁶ A. AYFRE, *Contributo ad una teologia dell'immagine*, Roma, Ed. Paoline, 1966; H. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, cit.; G. MARTIMORT, *I segni della nuova alleanza*, Roma, Ed. Paoline, 1966; RUBUT, *Valore spirituale della realtà profana*, Morcelliana, Brescia, 1964; K. RAHNER, *Missione e grazia*, Roma, Ed. Paoline, 1964; K. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma, Ed. Paoline, 1963; K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma, Ed. Paoline, 1965; Y. GONGAR, *La mia parrocchia vasto mondo*, Roma, Ed. Paoline, 1967; D. CHENU, *La Chiesa nel mondo*, Milano, Vita e Pensiero, 1965; R. GUARDINI, *I santi segni*, Brescia, Morcelliana, 1931; M. SCHMAUS, *Cristo prototipo dell'uomo*, Torino, Borla, 1962.

sione di annunciare e di instaurare il regno di Cristo e di Dio in tutte le nazioni e costituisce il germe e l'inizio di questo regno" (n. 5 b).

La promessa della indefettibilità, ricevuta da Cristo (Mt. 16, 18) è una parola di grazia rivolta a tutta l'umanità, poiché la Chiesa, quale ambito sacramentale in cui si raccolgono tutti i figli di Dio, deve essere segno efficace dell'unità di tutti gli uomini.

Su questa visione della Chiesa si fonda l'ecumenismo cattolico. L. Jager, infatti, commentando il decreto sull'ecumenismo, scrive: "Nella solenne seduta finale del concilio Paolo VI ha dichiarato che la costituzione *De Ecclesia* tratta il tema centrale di tutto il concilio e che è in stretto rapporto con il decreto *De Oecumenismo*. La costituzione è per così dire quella promessa sbocciata repentinamente di cui parlò Giovanni XXIII prima dell'apertura del Concilio ... e significa, come dice Gorge Dejaifve, il trapasso della Chiesa dal periodo della controriforma all'era ecumenica. La costituzione pone la base dottrinale per il futuro rinnovamento della Chiesa. Questo vale particolarmente se la si interpreta, come ha raccomandato esplicitamente Paolo VI, in stretta connessione con il decreto sull'ecumenismo"¹⁷. Oggi la Chiesa riconosce anche nelle altre chiese cristiane separate l'esistenza di elementi sacramentali istituiti da Cristo, sia pure in grado diverso e non nella pienezza con cui Cristo li ha voluti, contrariamente a quanto avveniva nel passato quando si sottolineavano particolarmente gli elementi di diversità fra la chiesa cattolica e le altre chiese.

"L'ecclesiologia della *Lumen Gentium*, che sta a fondamento del decreto *De Oecumenismo*, prende le mosse dal concetto centrale della *Communio*, in corrispondenza alla teologia dei Padri in Oriente e in Occidente"¹⁸.

Anche lo spirito missionario trova la sua sorgente e la sua ragion d'essere nella missione universale della Chiesa, che in un mondo pluralistico multi religioso deve porsi in un atteggiamento di ascolto e di dialogo con ogni uomo ovunque egli sia e indipendentemente dal tipo di cultura, di razza e di civiltà che egli rappresenta.

"Il dialogo – nota il Card. Suenens – è perfettamente ammissibile come metodo e come movimento d'incontro, ma non se ne può fare il principio assoluto per così dire unico e come la sorgente di tutta la verità. Nel pensiero e nella speranza della Chiesa queste sue relazioni con tutti gli uomini di tutte le razze e di tutte le civiltà, non possono unicamente evolversi e svilupparsi con energie naturali di buona volontà e di ragione che la coscienza dell'individuo dispiega.... L'ultimo fondamento delle nostre relazioni con i non cristiani non è la semplice piattaforma di dialogo, ma la certezza di un'azione illuminante senza posa di Dio in tutte

¹⁷ L. JAGER, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo*, Brescia, Morcelliana, 1965, p. 199.

¹⁸ *Ibidem*, p. 225. Sull'ecumenismo cfr. A. BEA, *Il cammino all'unione dopo il Concilio*, Brescia, Morcelliana, 1966; E. LANNE, *La Chiesa come mistero e come istituzione nella teologia ortodossa*, in AA. VV., *Il mistero della Chiesa*, cit., vol. II, pp. 671-722.

le anime: il Padre mio lavora ed anche io lavoro (Gv. 5, 12)"¹⁹. Fanno perciò parte dell'essenza della Chiesa la grazia della salvezza e lo Spirito Santo.

La dimensione sacramentale della Chiesa inoltre è una logica conseguenza della sua dimensione cristocentrica. Sacramenti e Chiesa sono realtà intimamente collegate. Questa nasce da quelli, quelli sgorgano da questa. Dove sono i sacramenti ivi è la Chiesa e dove è la Chiesa ivi sono i sacramenti.

La Chiesa è il "Sacramento dell'umanità" ed "ha già in sé, per la presenza di Cristo, una struttura sacramentale. Essa ha una sua visibilità nello spazio e nel tempo, nella storia, con la doppia dimensione di popolo di Dio e della sua costituzionalità giuridica e sociale; in essa, suo corpo e sua sposa, Cristo rimane presente nel mondo e nella sua storia definitiva"²⁰. Cristo da parte sua è il prototipo di ogni sacramentalità. Egli infatti, partendo dalla sua esistenza spirituale ed invisibile, è sceso accanto alle nostre persone umane e per questo si è anche reso visibile in un corpo, affinché noi uomini, che siamo spiriti viventi ed operanti in un corpo, potessimo incontrarci personalmente con lui. Questo aspetto sacramentale si concretizza nella nostra esistenza umana, limitata nel tempo e nello spazio, per mezzo della Chiesa, che "è simbolo e sacramento primario della grazia di Dio, che non solo indica, ma possiede... attualizza..., fa apparire nei suoi atti..., manifesta come verità nel suo insegnamento..., presenta come mezzo di santificazione dell'uomo nei suoi sacramenti e nel sacrificio che celebra ogni giorno"²¹.

Cristo, essendo il principio unificatore del Corpo Mistico, è vita per ogni redento in ragione e nella misura in cui il credente entra a far parte, come membro, dell'umanità redenta. La Chiesa, come "Sacramento Primordiale", possiede la virtù da cui si sprigionano le singole azioni sacramentali²². Essa, infatti, realizza in se stessa l'essenza del sacramento, in una maniera che è al di sopra e al di fuori dei limiti del tempo. E' pur vero che le funzioni vitali della Chiesa esistono anche in altre azioni, ma i sacramenti ne esprimono l'essenza in una maniera particolare.

Il principio fondamentale che da forma ed attuazione concreta al piano della salvezza, da Cristo restaurato, si basa sulla rivelazione personale di Dio agli uomini. Con l'Incarnazione del suo Figlio, Dio ha voluto inserire l'uomo nella sua totalità di corpo e spirito nella vita trinitaria. Le nostre azioni, in quest'incontro con la vita del Verbo davanti al Padre, nell'unità dello Spirito Santo, hanno un valore soprannaturale.

¹⁹ L. SUENENS, *Conclusione* (n.42), in J. MASSON, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, Torino, ELLE DI CI, 1966, p. 464. Il decreto *Ad Gentes Divinitus* viene continuamente posto in connessione con la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, (cfr. *Prefazione*, p. 7); J. NEUNER, *La Chiesa universale, la cattolicità della Chiesa nell'opera missionaria*, in AA. VV. *Il mistero della Chiesa*, cit., vol. II, pp. 547-670.

²⁰ K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Brescia, Morcelliana, 1965, p. 20.

²¹ A. MARRANZINI, *Introduzione*, in K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, cit., pp. 19-20.

²² K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, cit., pp. 21 e ss.

“L'umanità di Cristo è realmente l'apparizione del *Logos* stesso, il suo simbolo reale e radicale e non soltanto qualcosa di sostanzialmente estraneo a lui e alla sua realtà, accettato dall'esterno solo come uno strumento per notificarsi senza manifestare nulla di colui che l'adopera... Quando Dio esprimendosi si estrinseca appare appunto ciò che noi chiamiamo l'umanità del *Logos*”²³.

Questa manifestazione di Dio nella carne è come una “epifania” e si attua per noi progressivamente: comincia con Cristo, continua nella Chiesa, suo Corpo Mistico e raggiunge ciascuno di noi mediante la Parola di Dio e i sacramenti. Questa è la via che la grazia, prendendo una forma umana in Cristo, segue per arrivare a noi. Ogni sacramento, raggiungendo l'uomo in una specifica situazione della vita, lo inserisce nel “Sacramento Primordiale”. Il sacramento comunica all'uomo la grazia invisibile non immediatamente, ma per mezzo della Chiesa. Nella vita della Chiesa le singole azioni simboliche dei sacramenti producono un rinnovato contatto col “Sacramento Primordiale” e ciò comporta la partecipazione alla realtà invisibile che chiamiamo “grazia” e che all'uomo viene offerta tramite i singoli sacramenti.

L'opera salvifica di Dio tende a radunare tutti gli uomini in Cristo. Questa unità che si attua nella Chiesa è ben sintetizzata nella seguente preghiera della Chiesa primitiva: “Raduna la tua Chiesa da tutti i confini della terra e fa di essa il tuo Regno”²⁴.

Considerare la Chiesa in termini di “sacramento” e di “comunione”²⁵, non significa affatto mortificarne l'aspetto istituzionale e giuridico, ma semmai collocarlo nel posto giusto. In una ecclesiologia che, per particolari ragioni a tutti note e per motivi storici, appariva meno completa era quasi inevitabile che gli aspetti formali e giuridici prevalessero.

Senza una illuminata prospettiva del mistero della Chiesa, del suo aspetto comunitario, la Chiesa è stata continuamente esposta al rischio di improntare alcuni suoi criteri alle categorie del diritto civile degli Stati, all'idea di potere e di autorità, che acquistano invece ben più profondi significati se situati nella prospettiva di una ecclesiologia del mistero, di comunione e quindi di mutuo servizio nell'unità²⁶.

²³ ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, cit., p. 83.

²⁴ *Didachè*, 10, 5.

²⁵ J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Parigi, Ed. du Cerf, 1962, trad. it. di L. ASCIUTTO e G. RIGGIO, *La chiesa è una comunione*, Brescia, Morcelliana, 1964. “Nel fervore di studi germinati, soprattutto nell'atmosfera conciliare, intorno all'essenza della Chiesa che polarizza sempre maggiormente la ricerca teologica più impegnata, il domenicano P. Hamer colloca le sue indagini. Essa partendo da addentellati storici del Concilio Vaticano I e dall'enciclica *Mistici Corporis*, si sviluppa su un piano biblico, ricercando il significato unitario della parola *Ekklesia* e delle immagini scritturistiche che adombrano la realtà della Chiesa; dopo aver illustrato la ecclesiologia di S. Tommaso, tenta una definizione della Chiesa stessa, la più comprensiva, che s'incanta nell'idea di comunione” (*Presentazione dell'Editore*, in copertina).

²⁶ *Ibidem*, Appendice seconda: *Il Corpo episcopale unito al Papa*, pp. 231-244.

Il problema del Concilio perciò è stato quello di illuminare il volto della Chiesa alla luce di Cristo, a partire cioè dal mistero trinitario e da quello cristocentrico per un rinnovamento pastorale, non nel senso semplicemente programmatico, ma in quello di comunicare in forme più adatte la verità della salvezza agli uomini del nostro tempo.

La Chiesa Popolo di Dio in cammino

La Costituzione *Lumen Gentium* integra l'enciclica *Mistici Corporis* di Pio XII (1943) ed accentua e valorizza un'altra espressione che è passata in primo piano nell'ecclesiologia degli ultimi anni: la Chiesa nuovo Popolo di Dio: “In ogni tempo e in ogni nazione -si legge nella *Lumen Gentium*- è accetto a Dio chiunque lo teme ed opera la giustizia (cfr. At. 10, 35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e fedelmente lo servisse” (n. 9 a).

La designazione della Chiesa come “Popolo di Dio” è stata per secoli ignorata dalla teologia, pur essendo il termine *laòs* “popolo”, non raro negli scritti neo-testamentari²⁷. Esso però generalmente si applicava al popolo di Israele. Quando poi questo popolo venne meno alla sua missione, la Chiesa ha assunto per sé il compito di attuare legittimamente la promessa salvifica di Dio, poiché “Cristo ha istituito un nuovo patto cioè la nuova alleanza nel suo sangue (cfr. 1Cor. 11, 25), chiamando gente dai Giudei e dalle nazioni, perché si fondesse in unità, non secondo la carne, ma nello Spirito e costituisse il nuovo Popolo di Dio” (n. 9 b).

Il considerare la Chiesa come “Popolo di Dio” ha anche un carattere storico-salvifico. Infatti la Chiesa costituisce la fase definitiva di questa alleanza bilate-

²⁷ Y. CONGAR, *La Chiesa come popolo di Dio*, in “*Concilium*”, n. 1, marzo 1965, pp. 19-43. “Nello schema conciliare *De Ecclesia* -scrive Congar- è stato introdotto in seguito all'intervento della Commissione di coordinamento, un capitolo *De Populo Dei in genere*; tale capitolo venne inserito tra il capitolo I sul mistero della Chiesa e il capitolo che tratta della gerarchia e in modo particolare dei Vescovi. Dopo aver mostrato le origini divine della Chiesa nella Trinità Santa e nella Incarnazione del Figlio di Dio, si è voluto inoltre mostrare: 1) che la Chiesa si costruisce nella storia umana; 2) che essa, in seno all'umanità, si estende a diverse categorie di uomini, i quali sono in atteggiamenti diversi gli uni dagli altri di fronte alla pienezza di vita presente in Cristo e di cui la Chiesa da lui fondata ne è il sacramento; 3) si è voluto infine mostrare ciò che è comune a tutti i membri del popolo di Dio, prima di qualsiasi distinzione di ufficio e di stato particolare, considerandoli sul piano della dignità dell'esistenza umana” (pp. 19 - 20). “Il recupero della nozione biblica di *Popolo di Dio* -nota Congar- è stata una caratteristica della ecclesiologia cattolica degli anni 1937-1957” (p. 22). ed ha preceduto gli studi critici di Koster e di Cerfaux. Un poco ovunque in quegli anni si era cercato di riportare la Chiesa alle sue basi bibliche ed al disegno di Dio inaugurato in Abramo” (cfr. p. 22, nota 2.) Per notizie più complete cfr., U. VALESE, *Votum ecclesiae*, Monaco, 1962, p. 202, nota 62. Per quanto riguarda le varie rielaborazioni del testo, cfr. U. BETTI, *Cronistoria della Costituzione*, cit., pp. 131-154, corredata da un'ampia bibliografia.

rale tra Dio e l'uomo e, a somiglianza del popolo Ebreo pellegrino nel deserto, essa "dovendosi estendere a tutta la terra, entra nella storia degli uomini e insieme però trascende i tempi e i confini dei popoli" (n. 9 c) impegnandosi in un continuo sforzo di aggiornamento e di adattamento senza porre in discussione la sua essenza²⁸.

Questo carattere storico, che domina tutta la coscienza ecclesiale di oggi e tutta la spiritualità non si riscontra nella riflessione teologica del periodo preconciliare. Solo la riforma protestante, per una tendenza antigerarchica e democratizzante, nutriveva una certa predilezione per la concezione della Chiesa come "Popolo di Dio"²⁹. E' per impulso della teologia tedesca, all'inizio del XX secolo, che si è fatto vivo il bisogno di realizzare l'unione di tutti i cristiani nel Corpo Mistico di Cristo, con la successiva affermazione della concezione della Chiesa come "Popolo di Dio", di cui fanno parte i "credenti in Cristo...rigenerati non di seme corruttibile, ma di seme incorruttibile per la Parola di Dio vivo (cfr. 1 Pet. 1, 23), che costituiscono 'una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo tratto in salvo...quello che un tempo non era nessun popolo, ora invece è popolo di Dio' (1 Pt. 2, 9-10)" (n. 9 b).

Questo tema è trattato nel capitolo II della Costituzione. Nel quadro di questa nuova concezione della Chiesa questa collocazione sembra del tutto naturale. In realtà si arrivò ad essa dopo un ripensamento avvenuto tra la prima e la seconda sessione. Nel primo schema riveduto, infatti, si parlava della Chiesa come popolo di Dio successivamente al capitolo sulla costituzione gerarchica della Chiesa. Ne discendeva che il potere di ordine dei vescovi, dei sacerdoti e dei diaconi sembrava stare fuori dal popolo di Dio e nello stesso tempo avere una collocazione tutta propria nella Chiesa e nell'economia divina della salvezza. Lo spostamento perciò di questo argomento dal terzo al secondo capitolo e, cioè

²⁸ J. HAMER, *La chiesa è una comunione*, pp. 45 - 49; l'Autore a p. 45 scrive: "La teologia del popolo di Dio, che si estende su due testamenti, permette di sottolineare una dimensione essenziale della Chiesa, la sua dimensione storica"; K. THIENE, *Il mistero della Chiesa nella visione cristiana del vecchio popolo dell'alleanza*, in AA. VV., *Il mistero della Chiesa*, cit., vol. II, pp. 171-350; R. POELMAN, *Il popolo di Dio*, in A. DEL MONTE (a cura di), *Lumen Gentium. Guida alla lettura della Costituzione*, Roma, Sales, 1966, pp. 43-83. L'Autore riporta il pensiero di mons. Garrone, arcivescovo di Siviglia, il quale scrive: "Il capitolo II poi mette in luce la dimensione storica della Chiesa. Non si esaurisce la realtà della Chiesa solo esplorandone la definizione. La Chiesa è una realtà inserita nel tempo, che vive le peripezie della storia del mondo" (p. 49); M. FILIPPON, *La Chiesa di Dio tra gli uomini*, Milano, Ed. Ancora, 1965; M. SCHMAUS, *La Chiesa*, Torino, Marietti, 1963.

²⁹ Per una conoscenza della posizione dottrinale dei protestanti, cfr. T. SATORY, *Il mistero della Chiesa secondo la concezione protestantica*, in AA. VV. *Il mistero della Chiesa*, cit., vol. I, pp. 723-992; G. BAUM, *La realtà ecclesiale delle altre chiese*, in "Concilium", n. 2, giugno 1965, pp. 38-63. "La disunione dei cristiani -scrive Baum- è opera dell'uomo e, in un certo modo coinvolge il mistero dell'iniquità... vi è e vi sarà sempre un elemento di inintelligibilità nelle nostre divisioni e non vi è alcuna considerazione teologica che possa presentare una spiegazione perfetta dell'esistenza di più chiese" (p. 38); B. GHERARDINI, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Torino, Borla, 1968.

prima della trattazione della costituzione gerarchica della Chiesa, è stato un fatto di notevole importanza da un punto di vista della ecclesiologia. Esso ha segnato, in un certo senso, la prima delle innovazioni che interessarono l'elaborazione della costituzione e nello stesso tempo ha dato al tema un peso ed un'importanza del tutto nuovi. "L'effetto di questo capovolgimento è stato di impostare tutto il concetto di Chiesa in chiave biblica e pertanto dinamica, inserendolo nell'unico disegno di salvezza di Dio Padre per mezzo della missione del Verbo divino incarnato e del dono dello Spirito, fatto agli uomini, affinché attraverso il pellegrinaggio di questo mondo giungano alla gloria del Regno"³⁰.

Il popolo di Dio non comprende soltanto coloro che vengono chiamati i "fedeli", che solitamente vengono distinti dai "pastori" (come se i pastori non fossero pure loro fedeli); esso abbraccia in verità pastori e laici nell'unità della fede battesimale che raccoglie ed unisce tutti i figli della Chiesa. Il sacramento del battesimo, infatti, è la porta regale che introduce nel mistero della Chiesa.

Il capitolo II della *Lumen Gentium*, quindi, presenta il mistero della Chiesa non più in maniera statica, ma nella sua realizzazione nel tempo e nella storia.

L'espressione "Popolo di Dio", come espressione cardine nello schema della Chiesa, preferita a quella di *Corpo Mistico*, segna il sorgere di una mentalità che, dopo qualche difficoltà iniziale, si affermò tra i Padri conciliari³¹. "Popolo di Dio", infatti, è un'immagine comune ai due Testamenti, più atta forse a tradurre la condizione umana e pellegrina della Chiesa, di quanto non lo sia l'immagine del *Corpo Mistico* che, pur conservando tutto il suo valore, sottolinea di più l'unità organica della Chiesa e la sua struttura gerarchica. Quella di "Popolo di Dio" invece, così riccamente biblica, "introduce dunque qualcosa di dinamico nella dottrina della Chiesa poiché questo popolo ha una vita ed è in cammino verso un termine fissato da Dio... ed è nel mondo come il sacramento della salvezza"³². Questa immagine corrisponde meglio al desiderio di esprimere la Chiesa nella sua dimensione, per così dire, orizzontale, oltre che verticale, cioè nei suoi elementi comuni a tutti i suoi membri: la comune dignità intrinseca all'esistenza cristiana come tale, per la grazia e l'incorporazione a Cristo, la co-

³⁰ E. LANGE, *Popolo di Dio e struttura della Chiesa*, in "Testimonianze", n. 96, agosto 1962, p. 463.

³¹ Oltre a quanto detto nelle note 27 e 28, cfr. E. SCHILLEBEECKX, *La Chiesa l'uomo moderno e il Vaticano II*, Roma, Ed. Paoline, 1966. "Più volte nella Basilica Vaticana -scrive Schillebeeckx- i Vescovi italiani hanno insistito in termini violenti, ma spesso anche commoventi, su una nuova visione, su qualche cosa di vivo, sulla rappresentazione del vero aspetto della Chiesa... A causa degli interventi di numerosi Padri conciliari la commissione teologica ha dovuto prendere in considerazione questo appello angoscioso, sicché la Costituzione finale sulla Chiesa contiene -sia pure in parte- un tale dinamismo e profetismo, né si presenta con un trionfalismo clamoroso o nelle vesti di un legalismo formalista, ma sotto i segni dell'umiltà e del ritorno alla pura attuazione biblica della Chiesa di Cristo" (p. 128-129). Cfr., inoltre, AA. VV., *La Chiesa popolo di Dio*, Roma, A.V.E., 1966, specialmente, pp. 9-36. Tutti i testi di commento alla *Lumen Gentium* riportano l'iter attraverso cui si è arrivati al testo definitivo.

³² Y. CONGAR, *La Chiesa come popolo di Dio*, cit., p. 28.

mune responsabilità alla missione universale della Chiesa. "In tal modo si è posto come primo valore la qualità del discepolo, la dignità propria dell'esistenza cristiana come tale e la realtà di una ontologia di grazia e si è posta in seguito, all'interno di questa realtà, una struttura gerarchica propria di una organizzazione sociale. E' precisamente la via seguita del Signore, che ha in primo luogo creato e poi riuniti dei discepoli, tra i quali ne ha scelti dodici, dei quali ha fatto i suoi apostoli, e tra i quali in seguito ha eletto Simon Pietro per costituirlo capo del Collegio apostolico e della Chiesa"³³.

La nozione di "Popolo di Dio" si estende a tutta la Chiesa e tutti, da Adamo fino all'ultimo uomo che sarà sulla terra, possono far parte di questo popolo. E' una universalità che abbraccia non solo i cattolici, ma anche, benché non nello stesso modo, i cristiani non cattolici ed anzi, anche i non cristiani, che sono anch'essi chiamati a far parte di questo unico popolo di Dio, nel quale egli vuole radunare tutta l'umanità. In questa prospettiva il laicato acquista una dignità, in quanto partecipa dei poteri di Cristo³⁴, mentre l'unità collegiale dei Vescovi, vista in funzione della Chiesa universale, assume un significato più di servizio che di comando nei confronti del popolo di Dio.

La distinzione istituzionale quindi tra gerarchia e laicato non è il primo aspetto da tener presente, quando si vuole considerare debitamente l'essenza della Chiesa, poiché anche i Vescovi, i sacerdoti, i diaconi devono esercitare il loro ufficio non solo per il popolo di Dio ma anche in esso. L'unità, la socialità, l'uguaglianza essenziale nell'ambito del popolo di Dio precedono ogni differenziazione e non devono essere messe in discussione nell'unica Chiesa del Signore glorificato "Quantunque alcuni per volontà di Dio sono costituiti dottori e dispensatori dei misteri e poteri per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e alla azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il Corpo di Cristo" (n. 32 c).

³³ *Ibidem*, p. 21.

³⁴ T. GOFFI, *I laici*, in AA. VV., *Lumen Gentium. Guida alla lettura della Costituzione*, cit., pp. 116-143, in particolare pp. 131-139, ove si trova una esposizione, semplice ed accessibile a tutti, delle prerogative sacerdotali, profetiche e regali dei laici; C. FERRARI, *La funzione profetica*, G. PHILIPS, *La funzione sacerdotale*, G. GARGITTER, *La funzione regale*, in A. DEL MONTE (a cura di), *La Chiesa mistero di salvezza*, cit., pp. 94-151; Y. CONGAR, *Santa Chiesa*, cit., il capitolo, *Struttura del sacerdozio cristiano*, pp. 223-282; G. ALICHON, *I laici*, in *La Chiesa. Costituzione Lumen Gentium*, Brescia, Queriniana, 1966, pp. 156-179; F. FRANCESCHI, *I laici nella Costituzione Lumen Gentium*, in *La Chiesa popolo di Dio*, Roma, A.V.E., 1966, pp. 227-257; J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, cit., pp. 101-115; E. BALDUCCI, *La teologia del laicato secondo il Concilio*, in "Testimonianze", nn. 81-82, gennaio-febbraio 1966, pp. 17-47; Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, cit., "In questo volume poderoso -scrive l'Editore in copertina- il famoso domenicano francese ha offerto alla cultura del nostro tempo un'opera, che fama ormai larghissima, ha consacrato con l'aggettivo di 'classica'. La sua ricerca è geniale e paziente insieme, animata da fervide intuizioni intorno alla posizione del laicato nella Chiesa ed insieme scrupolosa nello scrutinio delle prove di tradizione e di ragione teologica, che appoggiano e sanciscono quelle intuizioni".

Questo popolo costituito dai credenti prolunga il mistero della Incarnazione del Verbo e conferisce all'Uomo-Dio un corpo sensibile, per mezzo del quale Egli rende presente in ogni istante ed in ogni luogo la sua azione salvifica. E' un popolo "spirituale" e cioè un popolo di credenti che guardano a Gesù mediante la fede come all'Autore della salvezza. La sua profonda unità è fatta dallo Spirito, che opera nel profondo della coscienza. La Chiesa perciò non è solo popolo, è essenzialmente "Popolo di Dio" e lo è non per un rapporto puramente esteriore di appartenenza, ma per un fatto che riguarda la sua essenza e determina tutta la sua vita storica: "La Chiesa è questo popolo che Dio si è creato, che era come in gestazione nella storia di Israele e che è stato costituito nella forma di Chiesa quale noi conosciamo, attraverso l'opera del Verbo Incarnato e la venuta del suo Spirito"³⁵.

La socialità di questo popolo è data dalla unità della vita in Dio. La sua storia coincide con la storia dell'azione salvifica di Dio nei riguardi degli uomini.

L'appartenenza alla Chiesa perciò non può essere per noi una semplice adesione sentimentale basata sull'esercizio di pratiche religiose o abitudini, ma deve invece essere una conversione a Cristo sin nel più profondo del nostro essere, in tutta la vita e in tutta l'estensione dei nostri rapporti sociali. La Chiesa, così, diviene in ognuno dei suoi membri e nel suo insieme visibile un segno più eloquente per gli uomini, un germe più fecondo per la salvezza. Questa visione che ci dà il Vaticano II della Chiesa è innanzitutto una visione di comunione, di *koinonia*, che supera "il vecchio concetto di Chiesa come *societas perfecta*, le cui radici sono tutt'altro che cristiane, essendo fondate sul diritto romano e sulla evoluzione nel giuridismo del medioevo... Rimane acquisito che la nozione così ricca di comunione rinchiede in se stessa sia l'aspetto sacramentale nel senso più ampio della parola, sia il vincolo che unisce il Popolo di Dio attraverso tutti i tempi, sia anche la Chiesa terrestre con quella celeste, e soprattutto l'unione di tutti in Gesù Cristo sempre presente per mezzo del Suo Spirito, che agisce nell'intera Chiesa"³⁶.

Questo popolo che appartiene a Dio ed è illuminato e vivificato dal suo Spirito, partecipa alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo che "si esercita mediante il ministero generale del Popolo di Dio e mediante il ministero speciale di coloro che il Signore si è riservati. Questi due ministeri sono correlativi l'uno all'altro"³⁷.

I "laici, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti Popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale profetico e regale di Gesù Cristo, per la loro parte compiono nella Chiesa e nel mondo la missione propria di tutto il popolo cristiano" (n. 31 a). La *Lumen Gentium* individua

³⁵ Y. CONGAR, *La Chiesa come popolo di Dio*, cit., p. 25.

³⁶ E. L'ANNE, *Popolo di Dio e struttura della Chiesa*, in "Testimonianze", n. 96, agosto 1967, p. 463.

³⁷ J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, p. 105.

poi nell' "indole secolare" la specificità dei laici, i quali "sono da Dio chiamati a contribuire quasi dall'interno, a modo di fermento, alla santificazione del mondo ... col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità" (n. 31 b). "La nozione di laico comprende dunque un elemento primario, che è l'appartenenza, in perfetta parità con la gerarchia, al popolo di Dio... e la secolarità, intesa come modalità ecclesiale idonea a santificare il mondo"³⁸.

Tutti i battezzati poi, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo, vengono "consacrati a formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo" (n. 10 a). Per comprendere la ricchezza ed il significato di questa espressione bisogna far riferimento al sacerdozio di Cristo che, in virtù della Incarnazione e del suo sacrificio sulla croce, ci porta dalla morte alla vita, ci riconcilia con Dio e ci introduce nella sua vita intima³⁹.

"L'indole sacra ed organica della comunità sacerdotale viene attuata per mezzo dei sacramenti" (n. 11 a), che sono segni sacri, che derivano la loro efficacia da Dio, inseriscono nella Chiesa e rendono partecipi della sua missione, esprimono l'impegno della comunità ecclesiale e dei suoi membri nell'opera della salvezza e significano, da parte di chi li riceve, una decisa volontà di conversio-

³⁸ E. BALDUCCI, *La teologia del laicato secondo il Concilio*, cit., p. 31.

³⁹ J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, cit., pp. 101-116; Y. CONGAR, *Sacerdote et laïc devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Parigi, éd. Du Cerf, 1962, trad. it. di C. TOSANA, *Sacerdozio e laicato*, Brescia, Morcelliana, 1966. "In quest'opera -scrive l'Editore in copertina- il celebre domenicano 'perito' conciliare tra i più fattivamente influenti, sviluppa il suo discorso sul tema, in due serie di saggi gli uni suggestivamente convergenti sotto l'insegna de *Un sacerdozio del Vangelo*, gli altri impegnati a enucleare in visione estremamente costruttiva moderna e tradizionale insieme nel senso migliore dei termini, gli aspetti diversi delle *Attività e comportamenti dei cristiani attivi nel mondo*"; Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, cit.; J. DE SMEDT, *Il sacerdozio dei fedeli*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 453-464; G. PHILIPS, *La funzione sacerdotale*, in A. DEL MONTE (a cura di), *La Chiesa mistero di salvezza*, cit., pp. 117-131; J. LECUYER, *Il sacerdozio di Cristo e della Chiesa*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1964, in particolare la parte terza: *Il sacerdozio dei fedeli*, pp. 157-256; J. WODKA, *Il mistero della Chiesa nella prospettiva della storia ecclesiastica*, in *Il mistero della Chiesa*, cit., vol. II, pp. 581-786; G. MARTELET, *La Chiesa e il temporale: verso una nuova concezione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 541-560; R. LA VALLE, *Responsabilità del laicato nella società italiana*, in "Testimonianze", nn. 81-82, gennaio-febbraio, 1966, pp. 75-94; E. SCHILLEBEECKX, *Chiesa e umanità*, in "Concilium", n. 1, marzo, 1965, pp. 84-111; E. SCHILLEBEECKX, *Definizione del laico cristiano*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 959-977; K. RAHNER, *La fede in mezzo al mondo*, Roma, Ed. Paoline, 1963; E. BALDUCCI, *Il senso ecclesiale della storia*, in "Testimonianze", n. 84, maggio, 1966, pp. 227-233; G. LAZZATI, *Maturità del laicato*, Brescia, La Scuola, Milano, 1962; AA. VV., *I laici e la missione della Chiesa, studi e documenti*, presentati da J. DANIELOU, Ed. Ancora 1963. Per quanto riguarda l'autonomia delle realtà terrene, cfr. G. THILS, *Teologia delle realtà terrene*, Roma, Ed. Paoline, 1952, trad. it. di G. MONTALE. L'opera è stata pubblicata nel 1946 col titolo originale *Théologie des réalités terrestres*, ed affronta il tema del rapporto Vangelo-mondo in termini che anticipano quanto poi affermato nei documenti conciliari; A. DONDEYNE, *La fede in ascolto del mondo*, Assisi, Cittadella Edizioni, 1966. "Lo scopo di questo libro -scrive l'Editore in copertina- è di confrontare due realtà storiche: il cristianesimo da una parte e il mondo attuale dall'altra, cioè il mondo che è e diventato sempre più di tutti".

ne, di testimonianza e di collaborazione all'azione di Dio per la salvezza del mondo.

"Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo...i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'Eucaristia e lo esercitano col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità" (n. 10 b). Cristo ha voluto esprimere il suo sacerdozio mediante un segno: l'Eucaristia. Ha affidato agli apostoli il rinnovamento di questo segno facendoli partecipi in un modo tutto particolare del suo sacerdozio e conferendo loro dei poteri propri per la più completa realizzazione della vocazione sacerdotale dei laici.

"Il popolo santo di Dio partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di Cristo e soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità e coll'offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome di Lui (cfr. Eb. 13, 15)" (n. 12 a). Il profeta non è un veggente ma un uomo in ascolto diretto di Dio ed incaricato a far conoscere il punto di vista di Dio sulle situazioni e gli avvenimenti vissuti dal popolo (cfr. Is. 5,1 ss.; 7, 1 ss.; Am. 4, 4-13; 5, 1-6). Cristo fu profeta in questo senso ed oggi lo è anche il popolo di Dio che, partecipando alla funzione profetica del Cristo, deve portare la sua testimonianza nel mondo mediante la vita di fede e di carità e anche mediante la parola che diffonde nella vita quotidiana e proclama nell'azione liturgica; in questo modo esso offre veramente a Dio quel sacrificio di lode per il quale è stato chiamato. La partecipazione alla missione profetica suppone ed esige una continua conversione, sicché la perfezione evangelica possa manifestarsi in tutta la sua purezza attraverso la vita e la parola del testimone⁴⁰.

Nei loro sforzi per rendere testimonianza di Cristo, i fedeli sono incoraggiati ed assistiti dallo Spirito di verità. Per cui la collettività dei fedeli in quanto tale non può cadere in errore riguardo alla fede. "E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il Popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente conformandosi accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cfr. 1 Ts. 2,13), aderisce indefettibilmente alla fede una volta trasmessa ai santi (Giuda, 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita" (n. 12 a).

La consapevolezza che il Popolo di Dio nel suo insieme "è infallibile nel credere" a causa dell'effusione dello Spirito Santo che ha ricevuto nei sacramenti e che la Parola rivelata non è patrimonio del clero ma dell'intera comunità cristiana, ha aperto al laicato le vie di una responsabilità nuova. In un suo memorabile

⁴⁰ B. Van LEEUWEN, *La partecipazione all'ufficio profetico di Cristo*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 465-490; C. FERRARI, *La funzione profetica*, in A. DEL MONTE (a cura di), *La Chiesa mistero di salvezza*, cit., pp. 99-118.

intervento conciliare, il cardinale Giacomo Lercaro, dopo aver perorato l'emancipazione del messaggio evangelico "da un certo *organon* culturale di cui molti uomini di Chiesa in uno spirito di possesso e di sufficienza sostengono ancora troppo la perennità e l'universalità", osservò che "la Chiesa, per aprirsi ad un vero dialogo con la cultura del nostro tempo, in uno spirito di povertà evangelica, deve rendere la sua cultura sempre più flessibile, orientandola sempre di più verso le ricchezze estremamente sostanziali della Sacra Scrittura, dello Spirito e del linguaggio biblico"⁴¹. Il cardinale Lercaro anticipava in questo suo intervento quanto poi sarebbe stato chiaramente affermato nella costituzione *Dei Verbum*, promulgata il 18 novembre 1965: il primato della Parola di Dio in rapporto a qualsiasi teologia e a qualsiasi cultura e la necessità di incrementare la lettura e la meditazione della Sacra Scrittura da parte dei laici perché essi possano svolgere il magistero loro affidato.

La Sacra Scrittura è cibo per i fedeli come lo è l'Eucaristia, ed è anche sorgente di vita spirituale. Poiché "come dall'assidua frequenza del mistero eucaristico si accresce la vita della Chiesa, così è lecito sperare nuovo impulso alla vita spirituale dall'accresciuta venerazione della parola di Dio, che permane in eterno" (*Dei Verbum*, n. 26). La Sacra Scrittura non deve essere soltanto l'anima della teologia, ma deve alimentare la vita spirituale di tutti i credenti i quali, attraverso la lettura della parola di Dio, devono apprendere la "sublime scienza di Gesù Cristo" (Fil. 3, 8). E' perciò "necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura" (*Dei Verbum*, n. 22). Questa affermazione potrebbe sembrare ovvia, ma non lo è se si pensa che la prassi del popolo cristiano, prima del concilio, era esattamente l'opposto, tanto da far scrivere a P. Claudel che tra i cristiani "il rispetto per la Scrittura è senza limiti, ma esso si manifesta soprattutto con lo starne lontani"⁴². La *Dei Verbum* quindi ha "segnato il termine di un periodo di cautele e il principio di un'era in cui si ripone grande fiducia nella lettura dei sacri Libri, aperta a tutti"⁴³.

Il laico, in virtù della fede ricevuta nel battesimo, non è solo un uditor della Parola di Dio ma, in quanto possessore del senso della fede e partecipe del cari-

⁴¹ La citazione del card. LERCARO è riportata in E. BALDUCCI, *La teologia del laicato secondo il Concilio*, cit., p. 36. Cfr. anche H. KUNG, *La struttura carismatica della Chiesa*, in "Concilium", n. 2, giugno, 1965, pp. 15-37. In merito ai carismi, all'ufficio profetico e alla infettabilità del popolo di Dio, Kung scrive: "Tutto il popolo ha parte all'ufficio profetico di Cristo: questo non significa niente altro che l'intero popolo ed ogni singolo è 'unto', ripieno e mosso dallo Spirito Santo", il quale "dimora non in una Chiesa astratta come tale, bensì nei singoli cristiani... I testi citati, attorno alla pienezza dello Spirito nella Chiesa tutta, rivelano con grande chiarezza che ogni cristiano è direttamente ammaestrato dallo Spirito, il che assume una evidente preminenza nei riguardi di ogni altro insegnamento umano... ed è per l'azione dello Spirito che la Chiesa intera e tutta la universalità dei fedeli non può sbagliarsi nel credere" (pp. 17-19).

⁴² P. CLAUDEL, *La Vie intellectuelle*, maggio, 1948, p. 10. Sul diminuito contatto con la Bibbia a partire dalla fine del Medioevo, cfr. C. M. MARTINI, *Alcuni aspetti della Costituzione dogmatica "Dei Verbum"*, in "La Civiltà Cattolica", 1966, II, pp. 216-226.

⁴³ ID., *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa*, in AA.VV., *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino, ELLE DI CI, 1967, p. 436.

sma della verità nella Chiesa, è chiamato anche a professarla, sia attraverso la parola, sia mediante la testimonianza della vita. E' per questo che la *Lumen Gentium* invita insistentemente i laici ad applicarsi "con diligenza all'approfondimento della verità rivelata e impetrino insistentemente da Dio il dono della sapienza" (n. 35 d).

La *Lumen Gentium* pone inoltre continuamente in rapporto la duplice missione di Cristo sacerdote e profeta con il suo servizio regale. Nel testo conciliare Cristo viene designato ora come re, ora come pastore, ora come colui che riunifica, libera dal male, eleva e consacra tutte le cose. Entrato nella gloria del suo regno Cristo, a cui sono sottomesse tutte le cose "affinché Dio sia tutto in tutti (cfr. I Cor. 15, 27 - 28)" (n. 36 a), comunica ai discepoli questo potere, "perché anch'essi siano costituiti nella libertà regale e con l'abnegazione di sé e la vita santa vincano in sé stessi il regno del peccato (cfr. Rom. 9, 12), anzi servendo Cristo anche negli altri, con umiltà e pazienza conducano i loro fratelli al Re, servire al quale è regnare" (n. 36 a)⁴⁴.

Il servizio regale che Cristo partecipa al suo popolo suppone una concezione cristiana della vita e del mondo, una conoscenza del senso profondo della creazione e della sua ultima destinazione: la gloria di Dio. Questa interpretazione cristiana delle cose e degli uomini porterà i fedeli a scoprire progressivamente il posto centrale occupato da Cristo nella storia del mondo. Questo compito è affidato in primo luogo ai laici, la cui competenza riguarda le attività profane. I laici devono fare in modo che "i beni creati, secondo l'ordine del Creatore e la luce del suo Verbo, siano fatti progredire dal lavoro umano, dalla tecnica e dalla civile cultura per l'utilità di tutti assolutamente gli uomini, e siano tra loro più convenientemente distribuiti e, nella loro misura, portino il progresso universale nella libertà umana e cristiana" (n. 36 b).

La responsabilità del laico, quindi, non è limitata al campo della sua attività privata e personale. I cristiani, in quanto tali, hanno anche un compito comune da realizzare nel mondo e debbono perciò imparare a dare alle realtà temporali l'importanza che meritano.

"Con la sua ubbidienza Cristo ha conquistato, come uomo, una regalità gloriosa a tutte le cose e, per mezzo dello Spirito, l'ha comunicata al suo popolo. Anche i laici quindi sono costituiti nella libertà regale, che devono manifestare sia all'interno della comunità del popolo di Dio, sia in rapporto alla creazione intera. E' in questa seconda dimensione che la regalità dei laici ha la sua manifestazione specifica... La secolarità del mondo diviene legittima, anzi, assunta dalla Chiesa, diventa il modo laicale con cui Cristo realizza il proprio dominio sulle cose"⁴⁵.

Ne consegue che la missione della Chiesa non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia (fine soteriologico), ma anche di animare e perfezio-

⁴⁴ D. CHENU, *I laici e la "consecratio mundi"*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 979 - 993; e G. GARGITTER, *La funzione regale*, cit., pp. 133-152.

⁴⁵ E. BALDUCCI, *La teologia del laicato secondo il Concilio*, cit., pp. 39-40.

nare l'ordine temporale con lo spirito del Vangelo (cfr. *Apostolicam Actuositatem*, n. 2 b).

La prima legge della secolarità dei laici è, perciò, "il riconoscere la natura intima di tutta la creazione" (n. 36 b) e quindi l'autonomia del profano e conseguentemente la possibilità della collaborazione tra credenti e non credenti nella costruzione dell'ordine temporale. Tutta la realtà temporale ha con la creazione un rapporto immediato in cui la specificazione cristiana non c'entra. Al credente che opera in questa realtà temporale è richiesta invece la virtù della competenza.

Cristo prosegue la sua opera nel mondo attraverso i laici. La parte loro assegnata nella progressiva attuazione del disegno di Dio, realizzato in Cristo è "ricondurre ad un unico Capo, Cristo, tutte le cose" (Ef. 1, 10).

Così delineata la figura del laico assume un ruolo molto importante nella Chiesa. Egli infatti è apostolo per il fatto di far parte del popolo di Dio ed ha competenza, in quanto battezzato, sia nei riguardi della finalità soteriologica della Chiesa e sia nei riguardi -ed è qui la sua differenza specifica- della finalità cosmica. La diversità di missione nella Chiesa tra laici e sacerdoti riproduce la diversità dei carismi sacramentali. I laici sono "mandati", in virtù dei sacramenti del battesimo e della confermazione, ossia in quanto laici, a evangelizzare e a costruire l'ordine temporale. L'impegno responsabile dei laici in questo settore, specialmente se qualificato, "potrebbe avviare un processo di recupero da parte del laicato di quelle competenze che, per ragioni storiche, sono diventate gerarchiche di fatto, senza esserlo di diritto"⁴⁶.

Tutti gli uomini sono chiamati da Dio a trovare questa unità nel suo popolo che "pur restando uno ed unico si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio, il quale in principio creò la natura umana una, e volle infine radunare insieme i suoi figli che si erano dispersi. A questo scopo Dio mandò il Figlio Suo, al quale conferì il dominio di tutte le cose, perché fosse Maestro, Re e Sacerdote di tutti, Capo del nuovo ed universale popolo dei figli di Dio" (n. 13 a).

In seno al popolo di Dio Cristo concede ai sacerdoti e ai laici una partecipazione ben precisa alla sua missione sacerdotale, profetica e regale. Se tutti, sacerdoti e laici, saranno sufficientemente coscienti della propria responsabilità e agiranno, ciascuno secondo il suo rango e la sua funzione, contribuiranno, ognuno per la parte che gli spetta, alla costruzione del "Regno" e alla consacrazione del mondo.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 47. Per quanto riguarda la posizione specifica dei laici nella Chiesa, cfr. AA. VV., *Il decreto sull'apostolato dei laici*, Torino, ELLE DI CI, 1966. "Il volume scritto in gran parte da coloro che parteciparono attivamente alla redazione del testo del Decreto sull'Apostolato dei laici non può non essere accolto con plauso anche per lo scopo che si prefigge, quello cioè di far conoscere ad un pubblico sempre più vasto il ricco pensiero del Concilio" (*Presentazione* del Card. F. CENTO, p. 7).

La costituzione gerarchica della Chiesa e il collegio episcopale

Un compito fondamentale della ecclesiologia è senza dubbio l'esposizione della struttura della Chiesa e l'interpretazione teologica della funzione dei singoli membri nell'insieme della comunità ecclesiale.

Prima di parlare tecnicamente della gerarchia la *Lumen Gentium* ricorda "che Cristo Signore per pascere e sempre più accrescere il Popolo di Dio ha stabilito nella sua Chiesa vari ministeri, che tendono al bene di tutto il Corpo. I ministri, infatti, che sono rivestiti di sacra potestà, servono i loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al Popolo di Dio, e perciò hanno una vera dignità cristiana, tendano liberamente ed ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza" (n. 18 a).

Il concilio, mettendo in risalto l'idea di servizio⁴⁷, ha ripreso un tema di teologia biblica e messo in luce un aspetto ecclesiologico offuscato da una visione secolare troppo giuridica della gerarchia e perciò poco elaborato teologicamente. "Una visione medievale della Chiesa ... ci aveva fatto un po' perdere di vista l'aspetto di *comunione* di tutti nella Chiesa, in Cristo, per mezzo dello Spirito. La stessa visione, invece, aveva accentuato a tal punto l'aspetto gerarchico, che il sacerdozio ministeriale, al quale sono eletti alcuni del Popolo, quali pastori degli altri, appariva piuttosto come potere della Chiesa, che non come servizio e organismo di *diakonia*, avente come unico scopo la piena realizzazione del disegno divino di avviamento dell'intero popolo verso il Regno"⁴⁸.

L'ordinamento ecclesiale perciò è inteso esattamente solo se concepito come ordinamento di servizio. Per ben comprendere il compito ministeriale della gerarchia ecclesiastica, è necessario inserirlo nel problema più ampio della funzione di servizio, che spetta a tutti i membri della Chiesa. "Se la Chiesa è una comunità dei doni dello Spirito, essa però è anche una comunità di servizi. Carisma e diaconia sono nozioni correlative. La diaconia si fonda sul carisma nella misura in cui ogni diaconia nella Chiesa suppone un appello di Dio. Il carisma è ordinato alla diaconia nella misura in cui ogni carisma nella Chiesa trova il suo senso solo nel servizio. Si ha un autentico carisma solo laddove vi è un servizio cosciente e responsabile in vista dell'edificazione e del bene della comunità"⁴⁹.

Il servizio ecclesiale non è un diritto o un dovere esclusivo della gerarchia, ma è compito proprio di tutti i membri della Chiesa, unificata dallo Spirito "nella comunione e nel ministero" (n. 4 a). Lo Spirito "per l'utilità della Chiesa distribuisce la varietà dei suoi doni con magnificenza proporzionata alla sua ricchez-

⁴⁷ M. LOHRER, *La gerarchia al servizio del popolo cristiano*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 699-712.

⁴⁸ E. LANGE, *Popolo di Dio e struttura della Chiesa*, in "Testimonianze", n. 96, agosto 1967, p. 471.

⁴⁹ H. KUNG, *La Chiesa*, Brescia, Queriniana, p. 456; e J. RATZINGER, *La collegialità episcopale dal punto di vista teologico*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 733-760.

za e alle necessità dei ministeri” (n. 7 c). In questo senso non c’è nella Chiesa un servizio prestato solo da una parte di essa, bensì un servizio vicendevole per l’edificazione dell’intera comunità ecclesiale.

Questa concezione del ministero come servizio si fonda sulla teologia paolina del Corpo Mistico (cfr. 1 Rom. 12, 1 ss.) e sull’insegnamento di Gesù che ha detto: “di non essere venuto nel mondo per essere servito, ma per servire e per dare la sua vita in redenzione per molti” (Mc. 10, 45). La Gerarchia perciò assolve il suo compito con lo stesso atteggiamento di servizio che ebbe Cristo.

La *Lumen Gentium* conferma questa concezione, quando afferma: “L’ufficio poi che il Signore affidò ai Pastori del suo popolo è un vero servizio, che nella sacra Scrittura è chiamato significativamente ‘diakonia’, cioè ministero (cfr. At. 1, 17 e 25; 21, 19; Rom. 11, 13; 1 Tim. 1, 12)” (n. 24 a), poiché coloro che ne sono investiti “sono ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio (cfr. 1 Cor. 4, 1)” (n. 21 a).

Entrando poi nel merito della concezione gerarchica della Chiesa⁵⁰, la Costituzione richiama brevemente il primato e l’infallibilità del papa così come definite nel Vaticano I, eliminando da subito l’idea che il Vaticano II dovesse correggere il Vaticano I, ed afferma che Cristo ha posto Pietro, membro del collegio apostolico, a capo degli altri apostoli costituendolo “principio e fondamento perpetuo e visibile dell’unità della fede e della comunione” (n. 18 b). La novità e l’importanza della riaffermazione del primato del Papa è data dal contesto in cui essa viene proclamata: la collegialità degli Apostoli. Uno degli obiettivi fondamentali che il Concilio Vaticano II si era proposto fin da principio, era quello di completare, con una corrispondente dottrina dell’episcopato, la dottrina del primato, già definita nel Vaticano I, ma che era rimasta come un troncone, isolato dal più grande e complesso progetto di una vasta ecclesiologia, per l’anticipata chiusura del Vaticano I, determinata da circostanze esterne. Il capitolo terzo della *Lumen Gentium* ha inteso quindi completare questo progetto, prendendo come idea direttiva la struttura collegiale dell’ufficio episcopale.

Il testo conciliare inizia il discorso sull’episcopato con uno sguardo all’attività storica di Gesù, che, “dopo aver pregato il Padre, chiamò a sé quelli che egli voleva e ne costituì dodici perché stessero con lui e per mandarli a predicare il Regno di Dio (cfr. Mc. 3, 13–19; Mt. 10, 1–42), e questi Apostoli (cfr. Lc. 6, 13) li costituì a modo di collegio o ceto stabile, del quale mise a capo Pietro, scelto di mezzo a loro (cfr. Gv. 21, 15–17)...; e in questa missione gli Apostoli

furono pienamente confermati il giorno di Pentecoste (cfr. At. 2, 1–26)” (n. 19 a).

Questo brano della *Lumen Gentium* contiene già in sintesi la forma primitiva dell’ufficio spirituale che il Signore stesso ha stabilito: “I ‘Dodici’ –come semplicemente e ripetutamente li chiama la Scrittura (p. es.. Mt. 11, 1; 20, 17; 26, 14 e 20; Mc. 3, 14 e 16; 4, 10; 14, 10. 17. 20. 43; Lc. 8, 1; 9, 1; 18, 31; 22, 3; Gv. 6, 67–71; 20, 24; At. 6, 2; 1Cor. 15, 5)– costituiscono un collegio; uno dei ‘Dodici’, Pietro, è messo in particolare rilievo e sta a capo degli altri, ma in maniera tale che anche in seguito egli appartiene al collegio, cioè ai ‘Dodici’”⁵¹.

Per collegio si intendono i “Dodici”, il gruppo come tale, comprendendo esso evidentemente anche Pietro. A questo collegio è affidato il ministero pastorale fino alla consumazione dei secoli (cfr. Mt. 28, 20). Il riferimento alla durata di questo mandato, fino alla fine del mondo, contiene implicitamente l’idea della successione. Come il vangelo è “per la Chiesa il principio di tutta la sua vita in ogni tempo” (n. 20 a), così anche i poteri e la missione che furono creati per il servizio del Vangelo continueranno ad esistere fino alla fine dei tempi. “Come quindi permane –è scritto nella *Lumen Gentium*– l’ufficio dal Signore concesso singolarmente a Pietro, il primo degli apostoli, e da trasmettersi ai suoi successori, così permane l’ufficio degli apostoli di pascere la Chiesa da esercitarsi in perpetuo dal sacro ordine dei Vescovi” (n. 20 c).

L’espressione “sacro ordine dei Vescovi” designa il carattere collegiale dell’ufficio episcopale, che succede al collegio degli Apostoli. Infatti “come Pietro e gli altri Apostoli costituiscono per volontà del Signore, un unico collegio apostolico, in pari modo il Romano Pontefice, successore di Pietro e i Vescovi, successori degli Apostoli, sono uniti tra di loro” (n. 22 a).

“Il Concilio, in dipendenza della tradizione ecclesiastica, designa gli Apostoli come un collegio; dobbiamo qualificare questo fatto come una interpretazione del carattere comunitario...che era proprio dell’ufficio originario dei Dodici”⁵².

La riscoperta del concetto di collegialità da parte della teologia e della Chiesa, “raccolta nel Concilio, è certamente un grande guadagno, perché così è riaperta alla vista la struttura fondamentale della Chiesa, ancora indivisa, del periodo patristico...La collegialità non può sviluppare la sua piena fecondità pastorale se non appare riferita al dato fondamentale di coloro, che in base al Primogenito del Padre, son diventati tra di loro fratelli”⁵³, “in virtù della consacra-

⁵⁰ G. THILS, *La costituzione gerarchica della Chiesa in particolare l’Episcopato*, in AA. VV., *La Chiesa. Costituzione Lumen Gentium*, cit., pp. 107–153; A. DEL MONTE, *Costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell’episcopato*, in AA. VV., *Lumen Gentium, Guida alla lettura della costituzione*, cit., pp. 85–116; K. RAHNER, *Note di teologia pastorale sull’Episcopato nella dottrina del Vaticano II*, in “Concilium”, n. 1, marzo 1965, pp. 74–83; S. ZARDONI, *La gerarchia nella Chiesa*, in AA. VV., *La Chiesa popolo di Dio*, cit., pp. 195–226; J. RATZINGER, *Le implicazioni pastorali della dottrina della Collegialità dei Vescovi*, in “Concilium”, n. 1, marzo 1965, pp. 44–73; C. GROOT, *Aspetti orizzontali della collegialità*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 774–792; S. LYONNET, *I fondamenti scritturistici della collegialità*

episcopale, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 793–809; J. HAJJAR, *La collegialità episcopale nella tradizione orientale*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 810–831; G. DESAIFVE, *La collegialità episcopale nella tradizione latina*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 832–850; J. SCHILLEBEECKX, *La Chiesa l’uomo moderno e il Vaticano II*, cit., in particolare il capitolo: *La quintupla decentralizzazione della Chiesa*, pp. 155–194.

⁵¹ J. RATZINGER, *La collegialità episcopale dal punto di vista teologico*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 733–734.

⁵² ID., *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei Vescovi*, cit., p. 48.

⁵³ *Ibidem*, pp. 55–56.

zione sacramentale” (n. 22 a). Perciò i ministeri che esercita ogni membro del collegio, sebbene esercitati personalmente (cfr. 27 a), “per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col Capo e con le membra del collegio” (n. 21 b; cfr. anche 22 b).

“La comunione episcopale, che è per se stessa di diritto divino, ha già la sua espressione strutturale essenziale nel Collegio episcopale, anch’esso di istituzione divina. Può ricevere però una più concreta formulazione canonica di strutturazione e di funzionamento”⁵⁴.

Il collegio dei Vescovi⁵⁵, perciò, non è semplicemente una creazione del Papa, ma trae la sua origine da un atto sacramentale e rappresenta un dato di fatto insopprimibile della struttura della Chiesa. In questo modo tanto il concetto di sacramento, quanto quello di giurisdizione riappaiono nella luce originaria della teologia patristica. La consacrazione episcopale diventa il luogo in cui sacramento e diritto, collegialità dei Vescovi e Primato si integrano indissolubilmente. L’ufficio del Vescovo è e deve essere costruito collegialmente poiché, per natura sua, esso è un servire all’unità della Chiesa, la quale non è soltanto una struttura organizzata dall’alto, ma una comunione orizzontale di tutti quelli che credono e che sono in comunione tra loro.

Più complesso appare il problema del rapporto tra potestà collegiale e primato del Papa⁵⁶. “La dottrina della collegialità dei Vescovi, pur apportando certamente varie modifiche, e non di poco conto, nei confronti di certe forme di presentazione della dottrina del primato, non la elimina, ma la fa soltanto apparire nel suo valore teologico centrale, in cui forse potrà anche essere fatta meglio comprendere ai fratelli ortodossi. Di conseguenza il primato del Papa non può essere inteso in base al modello della monarchia assoluta...; significa piuttosto che, entro la rete delle Chiese che sono in comunione tra loro e da cui è costituita l’unica Chiesa di Dio, c’è un punto fisso obbligatorio, la *sedes romana*, su cui deve orientarsi l’unità della fede e della comunione”⁵⁷.

Scartata l’ipotesi che ci possa essere un contrasto tra potestà collegiale e primaziale, o che il collegio dei Vescovi possa esercitare un potere che faccia concorrenza al primato, va detto che non c’è collegio episcopale senza il Vescovo di Roma, sicché “il collegio o corpo episcopale non ha autorità, se non lo si concepisce in unione col Pontefice Romano, successore di Pietro, quale suo capo, e restando integra la sua potestà di Primato su tutti, sia Pastori che fedeli” (n. 22 b).

Il Papa, invece, anche senza il collegio, è Pastore della Chiesa universale e può esercitare liberamente la sua potestà. Ciò però non significa che “il Papa

non potrà mai non prendere in considerazione la voce dei Vescovi e con essi la voce della Chiesa universale”⁵⁸. Anche perché “il Collegio, in quanto composto da molti, esprime la varietà e l’universalità del Popolo di Dio, in quanto poi è raccolto sotto un solo capo, significa l’unità del gregge di Cristo (n. 22 b).

Ratzinger riassume il rapporto Primato-Collegialità nella seguente proposizione, parafrasando il n. 22 b della Costituzione: “il collegio dei vescovi, che succede al collegio degli Apostoli nell’ufficio di insegnare, santificare e governare e, in unione con il suo capo, il papa, altrettanto (come questi), soggetto della suprema e piena potestà sulla Chiesa universale. Per questo è aggiunta una specie di prova scritturistica col citare, da un lato i testi fondamentali della dottrina del primato - Mt. 16, 18-19 e Gv. 21, 15 ss., ai quali, dall’altro come “pendant” collegiale, sono messi di fronte i testi di Mt. 18, 18 e 28, 16-20”⁵⁹.

La suprema potestà del Collegio “è esercitata in modo solenne nel Concilio ecumenico... la stessa potestà collegiale insieme col Papa può essere esercitata dai Vescovi sparsi nel mondo, purché il Capo del Collegio li chiami ad una azione collegiale, o almeno approvi o liberamente accetti l’azione congiunta dei Vescovi dispersi, così da risultare un vero atto collegiale” (n. 22 b).

Il Pontefice romano possiede un potere ecclesiastico pieno, supremo ed universale e il collegio, come tale, possiede esso pure un potere ecclesiastico pieno, supremo ed universale. E’ una logica conclusione di quanto dichiarato al n. 21 sugli effetti della consacrazione episcopale. Il Collegio è dunque una struttura della Chiesa di importanza suprema per la ecclesiologia e perciò anche per la pastorale. Ai “Dodici” è conferita l’autorità per fondare e pascere la Chiesa di Cristo sino alla fine dei secoli; nei “Dodici” è incluso Pietro in qualità di Capo. Ora come potrebbe il Collegio compiere questa missione senza autorità piena, suprema, universale? Il Signore non ha detto a Pietro di sostituirsi ai “Dodici” e gli Atti degli Apostoli ci mostrano che Pietro è il primo, ma non l’unico. La realtà è che un potere non è mai dato in modo indeterminato, ma in rapporto ad una missione. Il fine, il significato di una missione delimitano il potere concesso. In questa visione la missione dei “Dodici” e quella di Pietro non appaiono inconciliabili e perciò non lo saranno nemmeno i loro poteri. In questa direzione sembra muoversi la futura riflessione teologica.

Per ora basterà osservare come il binomio papato-collegialità non è incoerenza o contraddizione, ma equilibrio e saggezza. “Il primato del Vescovo di Roma -nota Ratzinger- nel suo senso originario non si oppone alla costituzione collegiale della Chiesa, ma è primato di comunione, ha il suo posto nella Chiesa che vive e si concepisce come comunione. Esso significa, diciamo ancora una volta,... la capacità ed il diritto entro la rete di comunione, di decidere in modo vincolante; esso è il luogo dove la parola del Signore è rettamente attestata e dove di conseguenza è la vera *communio*. Presuppone la *communio ecclesiarum* e si può rettamente intendere in base ad essa”⁶⁰.

⁵⁸ J. RATZINGER, *La collegialità episcopale*, cit., p. 748.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 749.

⁶⁰ J. RATZINGER, *Le implicazioni pastorali*, cit., p. 58.

⁵⁴ T. JIMENEZ-URRESTI, *Ontologia della comunione e strutture collegiali della Chiesa*, in “Concilium”, n. 4, dicembre 1965, p. 135.

⁵⁵ Per avere un’idea più completa del significato e delle varie interpretazioni del termine “collegio” e dello sviluppo della dottrina della “collegialità dei Vescovi” nella teologia cattolica cfr. G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, cit.

⁵⁶ Oltre ai testi indicati nella nota 50, cfr. U. BETTI, *Relazioni tra il Papa e gli altri membri del Collegio episcopale*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 761-771.

⁵⁷ J. RATZINGER, *Le implicazioni pastorali*, cit., pp. 56-57.

Conclusione

La riflessione condotta sui primi tre capitoli della *Lumen Gentium*, alla luce anche di quanto scritto da alcuni teologi, che avevano seguito direttamente i lavori del concilio, ha evidenziato il vero volto della Chiesa di Cristo. Il Concilio Vaticano II, in materia di ecclesiologia, ha realizzato complessivamente una "svolta" profonda ed organica, di gran lunga superiore alle attese ed ha determinato una macroscopica inversione di tendenza rispetto all'orientamento prevalente da almeno quattro secoli.

Esso ha ripreso le linee fondamentali della ecclesiologia della tradizione biblico-patristica ed ha contribuito a disegnare un progetto: l'abbandono della concezione della Chiesa come "società perfetta", analoga alle società statali, e il recupero della sua natura comunitaria e sacramentale. Fede, comunione, disponibilità al servizio costituiscono -secondo l'insegnamento della *Lumen Gentium*- l'essenza intima della Chiesa di Cristo, ben diversa da quella concezione di Chiesa che era predominante all'apertura del concilio.

L'uscita dal periodo controriformistico e dalla stagione costantiniana caratterizza la "svolta" avviata dal Concilio, svolta che coinvolge non solo la Chiesa "ufficiale", ma tutti i credenti e indirettamente anche i non credenti.

Compito dei cattolici di oggi e di domani, è lavorare seriamente per arrivare ad una assimilazione profonda e fedele di quel grande avvenimento che è stato il Concilio Vaticano II.

Purtroppo negli ultimi anni, anche in Italia, qua e là, si è manifestata una velata opposizione al Vaticano II e alcuni gruppi, compresi i cosiddetti "atei-devoti", vorrebbero qualificarlo come un "concilio debole". Questa visione riduttiva del Concilio sostiene l'accettazione dei decreti conciliari, ma nega il rilievo del concilio nel suo insieme come "evento", si appella alla tradizione non come "trasmissione" dinamica della rivelazione e dell'esperienza credente del passato, ma come patrimonio rigido, chiuso ed immobile. Si giunge così ad annullare "la svolta conciliare" e a minimizzare l'insegnamento del concilio sulla Chiesa, sulla liturgia come partecipazione, sulla sacramentalità dell'episcopato e la collegialità dei vescovi con il papa, sul primato della Parola di Dio.

Nonostante queste riserve, che si fanno strada anche nei nostri ambienti, e nonostante siano venuti meno l'entusiasmo e l'interesse che animavano sacerdoti e laici negli anni postconciliari, l'attualità del Vaticano II, malgrado i quarant'anni trascorsi dalla sua conclusione, non può essere negata.

Sta scomparendo la generazione che ha "fatto" e vissuto il Vaticano II e sta per aprirsi una nuova stagione -forse più feconda, certamente decisiva- della assimilazione degli impulsi che nel concilio sono stati proposti ai credenti e a ogni uomo. Il ripiegamento su se stesso dell'impulso conciliare implicherebbe una delusione molto ampia, che sciuperebbe un eccezionale moto di attesa, di disponibilità e creatività e, in buona sostanza, di autentico rinnovamento della Chiesa tutta.

PEPPINO GRIECO

BASILICATA ANNI '70: RELIGIONE, CULTURA, POTERE*

Introduzione

Lo studio della società non può prescindere dallo studio della religione e viceversa. E' importante, soprattutto nel Mezzogiorno, "studiare i modi con cui da una parte la società, la cultura, la personalità influiscono sulla religione, nelle sue origini, dottrine, pratiche, tipi di gruppo che la professano, qualità dei capi, e come, d'altra parte, la religione influisce sulla società, sulla cultura e la personalità, vale a dire sui processi di conservazione e di mutamento sociale, sulla struttura dei sistemi normativi, la soddisfazione delle frustrazioni dei bisogni e così via"¹.

In Basilicata la religione ha conservato le caratteristiche delle società agro-sacrali, oggetto di studi da parte di sociologi come Edward C. Banfield, di antropologi come Ernesto Di Martino, di scrittori come Carlo Levi, nonché di una indagine socio-religiosa a cura del C.I.R.I.S. della Pontificia Università Gregoriana, effettuata nel 1970².

L'indagine C.I.R.I.S. fu condotta in cinque diocesi della Basilicata, su un campione di 1400 intervistati, distribuiti per età, sesso, carattere etnico, ecologico, territoriale, sociale. Un sondaggio di tipo deduttivo-operativo, col proposito di accertare se la pastorale in atto della Chiesa Cattolica, nei suoi valori, scopi, strutture, fosse capace di promuovere una fede ed un impegno religioso più profondi. La specificazione dell'oggetto della ricerca era individuabile nel livello qualitativo-quantitativo e nei vari aspetti della religiosità: fede, conformità dottrinale, dimensione rituale, comunitaria, motivazioni e relative conseguenze etiche. Due sono stati i modelli ideali di riferimento: etico-profetico-politico e magico-ritualistico-strumentale.

Si è fatto anche ricorso ad una serie di interviste libere, non direttive, per classi di età, sesso e categorie sociali per cogliere gli aspetti più reconditi della coscienza religiosa popolare, alla luce della personale "osservazione partecipan-

* Il presente saggio è sostanzialmente uno stralcio rielaborato della tesi di laurea in Scienze Sociali, sostenuta nel 1973 presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

¹ J. MILTONGINGER, *Sociologia della religione*, Torino, Einaudi, 1961, p. 24.

² *Sondaggio di opinione sulla religione*, Potenza 1970, a cura del C.I.R.I.S., Roma, Università Gregoriana, 1972.

te". L'utilizzazione della vasta bibliografia socio-culturale sulla Basilicata ha consentito di impostare il problema del rapporto tra religione e strutture ambientali, culturali, politiche ed ecclesiastiche ad un livello di ricerca possibilmente "scientifica"³.

Particolare attenzione è stata rivolta allo studio della nuova coscienza religiosa, nata intorno al Movimento delle Comunità di Base, con la preoccupazione di restare, per quanto possibile, "osservatore esterno" nell'analisi degli avvenimenti e dei relativi principi di causa-effetti. E' stato particolarmente utile il materiale conservato, in quanto responsabile della redazione del Bollettino di collegamento dei gruppi e delle comunità di base lucane, "Il Riscatto", con sede a Muro Lucano e della vasta rassegna-stampa raccolta sull'argomento.

Va precisato che queste riflessioni non intendono mettere in discussione la religione come Fede e rapporto con Dio, e quindi non entrano nel merito dell'origine e delle finalità della vita terrena e delle realtà soprannaturali. Tendono però ad evidenziare aspetti puramente culturali e sovrastrutturali di certe credenze ed espressioni religiose, che spesso vengono indebitamente acquisite nel nucleo delle Verità rivelate e dogmatiche.

1. *La religione tradizionale in Lucania: caratteristiche.*

Nel descrivere le caratteristiche della religione in Basilicata, mi riferisco alla religione del popolo lucano, così come viene da esso concepita e praticata e, nello stesso tempo, come viene vista e praticata dalla pastorale, che direttamente o indirettamente viene coinvolta. Dall'analisi della realtà, dalla letteratura in merito, dai documenti ufficiali della Chiesa Cattolica e dalla osservazione ed esperienza diretta mi sembra di poter affermare che la religione in questa regione rifletta le caratteristiche della società sacrale-tradizionale. Una religiosità caratterizzata da:

- isolamento
- centralità della famiglia
- struttura agro-sacrale
- ruolo predominante della tradizione.

1.1 *Religiosità dell'isolamento o del campanile.*

Tutte le manifestazioni, private o pubbliche, della religiosità dei paesi lucani non vanno al di là della problematica paesana. I Sacramenti, la Messa, le feste, la morale, la pastorale investono soprattutto i rapporti personali, i costumi, la vita della comunità nel suo ritmo consuetudinario. I grandi problemi di carattere politico, sociale e teologico e le implicazioni morali sono quasi totalmente assenti

³ E. DE MARTINO, *Sud e Magia*, Milano, Feltrinelli, 1959; E. C. BANFIELD, *Una comunità del Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino, 1967; A. ROSSI, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1969.

nella problematica religiosa della gente, che tuttavia risolve i problemi esistenziali del lavoro, del tempo libero, della ricreazione (feste patronali), dell'assistenza caritativa e della stessa vita politica locale nell'ambito del fenomeno religioso. L'impegno morale non va oltre la regolazione dei rapporti interpersonali e familiari. Gli impegni sociali riguardano soprattutto i doveri dei subordinati nei confronti dei vari tipi di autorità all'interno della comunità: rapporti con l'anziano considerato come persona d'esperienza, col capo-famiglia, col maestro scolastico o artigiano, col prete, con l'intellettuale, col sindaco/podestà, col notabile/signore.

Nonostante in questi ultimi anni siano saltati i confini del villaggio, mettendo in crisi gli schemi morali tradizionali, la pastorale ufficiale della Chiesa Cattolica non si è "aggiornata", ma addirittura si è illusa di poter restaurare la "purezza dei costumi", il senso della disciplina e dell'ordine, con il richiamo ai valori di una tradizione legata alla struttura del piccolo mondo contadino ormai in estinzione e al modello comportamentale di subordinazione da tempo superato.

Una rapida scorsa agli argomenti delle Lettere Pastorali dei Vescovi lucani evidenzia come i temi trattati e le preoccupazioni emergenti investono la moralità personale, la famiglia, il divorzio, la corruzione dei costumi, la moda, la pratica sacramentale, l'obbligo del riposo festivo, della frequenza domenicale della Messa, le forme di superstizione. Non mancano interventi di più ampio respiro di qualche vescovo, che affronta tematiche più stimolanti: dal formalismo religioso all'impegno politico dei cattolici, dal diritto alla partecipazione al fenomeno migratorio, dal problema del lavoro a quello del Mezzogiorno. Temi trattati secondo una visione moralistica, senza andarne alle radici e individuarne la causa, attribuendo le responsabilità dei mali solo alle singole persone⁴.

L'azione pastorale risulta così caratterizzata da una dimensione individualistica e familiare, appiattita sul micro-sociale, impotente ad incidere sui drammatici problemi di carattere politico-sociale.

1.2 *Religiosità incentrata sulla famiglia.*

Battesimo, cresima, prima comunione, matrimonio, funerale assorbono quasi totalmente e in certo senso giustificano la religiosità del popolo lucano, perché interessano i momenti fondamentali della vita familiare e di cui non si può fare a meno. Una simile religiosità raramente esprime una convinzione di fede personale e libera, ma risulta piuttosto come un fatto di costume, a cui sono legate la sicurezza e la bontà dell'istituzione familiare.

⁴ Per un quadro più ampio cfr. R. DELLE NOCHE, *Lettera pastorale* 1961, in "Bollettino della Diocesi di Tricarico"; A. SORRENTINO, *La nostra religiosità*, lettera pastorale per la Quaresima 1969, in "Bollettino Ufficiale della Diocesi di Potenza-Marsico"; ID., *Partecipazione: promozione umana e cristiana*, lettera pastorale per la Quaresima 1973, in "Bollettino della Diocesi di Potenza-Marsico e Muro Lucano"; AA.VV. *I problemi del Mezzogiorno*, lettera dell'episcopato meridionale.

La pastorale, a sua volta, viene quasi completamente assorbita dai problemi della famiglia, nella misura in cui ancora oggi i battesimi, le prime comunioni e le cresime col relativo catechismo preparatorio, i matrimoni con i vari corsi pre-matrimoniali, i funerali, la catechesi, il divorzio, le infedeltà coniugali, i problemi sessuali, ecc. occupano la quasi totalità delle preoccupazioni del clero.

I problemi del lavoro, della disoccupazione, del precariato, dell'emigrazione, della casa, dello sciopero, della giustizia sociale, del sistema politico ed economico nazionale e internazionale non vengono nemmeno percepiti come problemi intimamente connessi a quelli della famiglia, della sua indissolubilità, serenità e moralità. E quindi, come problemi di religiosità.

1.3 Religiosità legata al mondo agricolo-sacrale

Se è vero che l'economia di una regione caratterizza i rapporti sociali e religiosi di un popolo, questo è ancora più vero per la Basilicata, dove i rapporti e i costumi sociali si confondono con quelli religiosi. La civiltà del popolo lucano si basa su una attività agricola secolare. Dalle feste del calendario in sintonia con il tempo della semina o del raccolto, alle varie pratiche devozionali verso i Santi che esprimono i bisogni esistenziali, alla concezione stessa del rapporto col divino, la religiosità riflette le condizioni di vita del contadino, del suo rapporto con la natura e con la struttura economica del settore agricolo. La drammatica precarietà della vita, dipendente dalle condizioni del tempo bello o brutto, dalla buona o cattiva raccolta, si svolge sotto il segno di un universo ostile e sconosciuto, misterioso, soggetto al ciclo stagionale. Una vita impotente contro le forze della natura, è stata caratterizzata per secoli dalla rassegnazione, dalla paura, dalla passività, dalla sottomissione ad una forza sovrumana incontrastabile. Passività, paura, rassegnazione, sottomissione sono state la sorgente di quella magia contadina memorabile, che si svolge da forme primitive⁵ verso forme sempre più complesse, fino a confondersi infine con le cerimonie del culto cattolico ufficiale (feste della Madonna, benedizione degli animali, sacramenti). In quasi tutti i paesi della Basilicata la festa patronale si presenta come elemento catalizzatore della vita sociale e costituisce il punto di riferimento delle attività ludiche. Fino a qualche anno fa e in parte ancora oggi, la festa del patrono è l'unico, grande evento che offre alla massa la possibilità di evadere dalla monotonia dell'ambiente rurale. Non solo i fanciulli, ma tutti attendono la festa come un dono meritato per le fatiche di un intero anno, un'occasione per uscire dalla solitudine sociale: indossare il vestito nuovo, partecipare alle gare, incontrarsi e divertirsi con gli altri. La festa, con le sue molteplici manifestazioni folcloristiche, sportive, ricreative, religiose, tende a soddisfare un po' tutte le esigenze umane contenute o represses durante l'anno (musica, spettacolo, teatro, sport...); ma soprattutto soddisfa il bisogno di evadere, almeno per un giorno, da una condizione di miseria,

⁵ E. DE MARTINO, *Sud e Magia*, cit.

soggezione, frustrazione. Oggi, in particolare, rappresenta l'appuntamento ufficiale per gli emigrati, l'occasione del ritorno e dell'incontro tra familiari, parenti ed amici. Nella gestione della festa, non poche volte, da parte di gruppi politici subentra l'intento di utilizzarle per distrarre la gente dai veri problemi della collettività, alimentando il campanilismo o svolgendo propaganda elettorale.

Ma, più ancora, il rapporto di dipendenza è rapporto di soggezione del contadino con la natura, con quelle forze misteriose che vi stanno dietro, con quel "dio" da cui tutto dipende, alimentato da una spiritualità e da una pastorale, incentrate sull'obbedienza e sottomissione alla volontà di Dio e sulla sofferenza riparatrice.

"Come giudizio complessivo unanimemente ammesso – afferma il vescovo di Potenza, Aurelio Sorrentino – *la religiosità del popolo lucano è molto carente di contenuto teologico; il più delle volte si tratta di una religiosità dedita alle pratiche religiose e al devozionismo, con notevoli residui di superstizione e magia, radicata in un convenzionalismo abitudinario ed esteriore nella pietà e nei riti [...] Una religiosità avida di pellegrinaggi e santuari, di processioni, di statue, di devozioni, di tridui, novene e mesi". Il vescovo attribuisce tutto questo ad una pastorale fatta di "molte funzioni, spesso alimentate dal desiderio di vile guadagno, poco culto e meno ancora sacramenti e parola di Dio"* ⁶.

E' avvertita la necessità di un ridimensionamento delle funzioni e di una rivalutazione del culto e dei sacramenti, di una fede che superi la predicazione accademica della parola di Dio, frutto di una malintesa evangelizzazione, disincarnata dall'impegno concreto, per risolvere con efficacia e non velleitariamente i problemi del sottosviluppo culturale ed economico del popolo lucano, liberandolo da una condizione di secolare condizionamento in modo che in esso possa risplendere il volto dei figli di Dio. Si può affermare che una religiosità magico-ritualistica è sempre intrinsecamente legata al sottosviluppo. Il suo superamento non potrà realizzarsi se non con un impegno concreto, efficace, serio per lo sviluppo, nella piena libertà che rende l'uomo diverso dalla bestia e "simile a Dio". Libertà che è essenzialmente diritto alla partecipazione responsabile ad ogni livello e che si esprime nell'azione creativa che ogni uomo deve poter realizzare all'interno della comunità umana, come esigenza e compito inderogabile derivante dalla sua natura di essere umano. Un impegno pastorale che non passi attraverso questa prospettiva di liberazione scade inevitabilmente nella mistificazione, nella magia, nel profano. Si accontenterà, tutt'al più, di gestire il "negativo umano": la dipendenza, la sofferenza, la paura, la frustrazione, la morte.

E' quindi necessario che la Chiesa, in Basilicata, affermi l'impegno del rinnovamento e riscopra come lievito ogni fermento, volto in tal senso, sulla scia di alcune tensioni ed esperienze che emergono nei settori del clero più sensibile che, dopo l'euforia suscitata dalla parentesi del Concilio Vaticano Secondo, constatano una involuzione e un ritorno alla pastorale tradizionale, riducendo così il rinnovamento ad un fatto puramente esteriore e formale. Un'idea errata del rin-

⁶ A. SORRENTINO, *La nostra religiosità*, cit., p. 8.

novamento, visto nei suoi aspetti convenzionali e liturgici, piuttosto che nei suoi contenuti più profondamente teologici. La retromarcia, se si può usare un tale termine, che è intervenuta nella Chiesa lucana, non sembra essere dipesa dal fatto che il clero non abbia seguito il processo di secolarizzazione della cultura, ma dal fatto che non si è mai posto il problema di un nuovo impianto teologico-pastorale per contrastare gli aspetti negativi della secolarizzazione. Un relativo benessere economico ha contribuito alla liberazione del popolo lucano, ma ha aggravato la dimensione psicologica e morale del popolo. Infatti il servilismo, il clientelismo, la raccomandazione, la soggezione, l'emigrazione, il disadattamento culturale e ambientale, l'insicurezza del posto di lavoro, il nuovo tipo di controllo politico hanno messo a dura prova la dignità e la fierezza del contadino lucano, afflitto da un nuovo senso di frustrazione. In tale contesto, l'istituzione religiosa, continuando a svolgere il ruolo caritativo-assistenziale-consolatorio, rischia di essere funzionale al nuovo sistema economico e all'egemonia della classe dominante, trasformando l'ideologia della dipendenza in teologia dogmatica e la prassi dell'obbedienza in asceutica.

1.4 Religiosità come tradizione

La forza spirituale più profonda che informa tutta la vita della collettività nei paesi lucani resta la tradizione, non ancora inghiottita dalla società dei consumi. Quanto più ci si addentra nella realtà paesana, tanto più si evidenzia il contrasto tra l'omogeneità delle credenze del popolo e il disprezzo delle élite colte, che le ha screditate finendo per disprezzare gli stessi "valori" della cultura contadina. La religione, invece di agire da fattore di cambiamento, ha assorbito e avallato quasi tutto ciò che restava dell'antico spirito paganeggiante, tanto che ancora oggi il substrato pagano, base della magia contadina, impregna il rito cattolico.

Per la mentalità sacrale è facile confondere riti pagani e cerimonie cristiane. Difatti, in molti luoghi la pastorale si è adattata alla mentalità del mondo rurale, sostituendosi al ruolo dei sacerdoti pagani. La scansione del tempo, la vita individuale dalla nascita alla morte sono disseminate di riti e la religione ha assunto la funzione di "filosofia" della gente contadina, una forma di legittimazione sovrumana della tradizione popolare⁷.

In Basilicata non si è mai avuto un rinnovamento culturale ed economico che abbia contribuito a superare la visione tradizionale della vita. Tale compito non poteva spettare ai contadini. Essi non potevano prendere coscienza, da soli, del rapporto tra uomo e natura, tra immanenza e trascendenza, tra relatività e necessità. Solo una borghesia attiva e dinamica avrebbe potuto operare la rottura con la tradizione. Ma non c'è stata.

⁷ P. TOSCHI, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Ed. Ateneo, Roma, 1945.

2. Crisi dei valori tradizionali

La società meridionale, caratterizzata dalla mancanza delle condizioni per un dinamismo autogenerante, avrebbe continuato nel suo modo di vita tradizionale se non fosse venuta a contatto, soprattutto attraverso l'emigrazione stagionale e i mezzi di comunicazione sociale, con un mondo esterno, estraneo al suo modello di vita e fuori dalle sue prospettive. Si è verificato uno scontro tra due culture, che ha dato luogo, in alcuni strati, più che ad una lotta di crescita e di maturazione, ad una cooptazione da parte della cultura della società industrializzata. In Basilicata l'assenza di circoli culturali, tendenti a valorizzare la cultura del posto, e soprattutto l'emigrazione e il turismo hanno messo in discussione i modelli ereditati, senza produrre alternative, ma provocando soltanto la tentazione di riprodurre i modelli della civiltà tecnologica. Lo scontro tra le due culture non poteva risolversi altrimenti a causa della sproporzione tra le forze in campo. Si è così verificato un disgregamento e decadimento del tradizionale ordine sociale, che ha avuto la sua manifestazione più appariscente sul piano religioso. E' questo il fenomeno tipico della penetrazione economica di un potere tecnologico superiore, che si effettua in modo violento, provocando una situazione ibrida, squilibrata⁸.

La popolazione lucana, che per il processo di ruralizzazione fugge in città o all'estero in cerca di lavoro, distaccandosi violentemente dalle radici economiche rurali e dalla cultura del proprio villaggio, ha dovuto subire la smobilitazione della cultura tradizionale da una parte e il processo di proletarianizzazione e urbanizzazione dall'altra⁹.

Più accentuato si rivela lo sbandamento nel campo religioso, allorché il soprannaturale viene fatto rientrare nelle categorie del naturale e la cultura impregnata di sacralità viene gettata al vento della secolarizzazione. Crisi di autorità e bisogno continuo di essa spiegano la ricerca continua di una nuova autorità e nuovi punti di riferimento, in quanto quelli proposti dalla società industrializzata non riescono a soddisfare o a sostituire integralmente i vecchi.

3. Religione, cultura e potere

La religione, in quanto visione coerente delle cose alle quali l'uomo accede per comprendere se stesso e il suo destino nella storia è elemento centrale e fondamentale della cultura. Anche se portatrice di un messaggio rivelato, non può prescindere dalla cultura del popolo e del luogo. Tra cultura e religione esiste un rapporto dialettico¹⁰. Non è possibile comprendere l'espressione religiosa se non attraverso la cultura del luogo, a meno che non si riduca la religione ad una stati-

⁸ C. BARBERIS, *Le migrazioni rurali in Italia*, Milano, Feltrinelli, 1960, pp. 37e ss.

⁹ AA.VV., *La piccola città*, Milano, Ed. Comunità, 1965.

¹⁰ P. TAFURI, *Religiosità e cultura in una comunità urbana*, in "Aggiornamenti sociali", n. 6, 1958, p. 323.

stica della frequenza ai riti o ad una pura descrizione del comportamento del fedele, astratto dal sistema dei valori-atteggiamenti, dalla tradizione e dalle problematiche specifiche dell'individuo e dell'ambiente circostante¹¹.

Reciprocamente, la comprensione del carattere della cultura di un popolo, dei valori-atteggiamenti può essere focalizzata sotto l'aspetto religioso, perché, in senso lato, è la religione a caratterizzare le strutture della società, il cambiamento sociale, i valori che stanno alla base delle istituzioni. Tutta l'atmosfera culturale del Meridione passa attraverso il filtro del religioso-sacrale. L'analisi del rapporto religione-cultura, in Basilicata, mira a rilevare fino a che punto la religione è integrata nella cultura e in che misura ha conservato la sua autonomia, esercitando nei confronti di essa funzione di stimolo e di critica.

3.1 Cultura e potere

Non è facile cogliere la fondamentale distinzione tra cultura ufficiale, propria delle classi che nel Mezzogiorno hanno avuto il monopolio del potere e che rappresentano la borghesia intellettuale, e cultura contadina, vissuta in una secolare condizione di subordinazione¹².

Ciò dipende, probabilmente dalla difficoltà di distinguere i due generi di cultura che possiamo semplicemente classificare come "cultura imposta" e "cultura del posto". Quest'ultima è la cultura presente nel paese, spesso ricevuta inconsciamente, non contaminata dai modelli indotti o provenienti da fuori. Una cultura spesso sottovalutata o addirittura disprezzata e che ingenera nei contadini e in coloro che la possiedono un vero complesso d'inferiorità.

Privo di qualsiasi potere politico, il popolo non ha avuto la possibilità di contrastare la cultura "barbara", nel significato etimologico d'ignoranti della lingua del posto e quindi estranei alla cultura e ai valori del popolo. La nuova cultura, fondata sull'alfabetizzazione, ha fatto sì che il popolo analfabeta fosse emarginato, impoverito, disprezzato. I giovani che si emancipano, acquisendo gli strumenti della cultura dominante e partecipando alla divisione del potere, abbandonano i valori culturali della classe di provenienza e ostentano altri valori, spesso peggiori di quelli "patriarcali". E così gli intellettuali meridionali (preti, professionisti, insegnanti), coinvolti nella gestione del potere locale "per conto di terzi", costituiscono quella borghesia intellettuale definita da Salvemini "il flagello più rovinoso del Meridione"¹³. Incapaci di elaborare una cultura alternativa, gli intellettuali meridionali non solo hanno rinnegato i valori originari, ma si sono fatti intermediari del colonialismo politico ed economico del Nord, esercitando un monopolio pseudo-culturale nella scuola, nei movimenti politici e sindacali e nella Chiesa.

¹¹ G. HARRISON, *Cultura e religione*, in AA.VV., *Culturologia del sacro e del profano*, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 124 e ss.

¹² S. BURGALASSI, *Sociologia religiosa del settore rurale*, in "Lettera di sociologia religiosa", II, 3, pp. 7-9.

¹³ M. ALBINI, *Mezzogiorno vivo*, Milano, Ercole Editore, 1965, p. 40.

3.2 Religione e potere

"Il potere, considerato nel concetto più generale, costituisce uno degli elementi più importanti dell'agire in comunità. Tutti i campi dell'agire, senza eccezione alcuna, mostrano di essere influenzati in modo molto profondo da parte di formazioni di potere"¹⁴.

L'istituzionalizzazione della religione è una struttura di potere che tende a organizzare il consenso tramite il prete e l'autorità. Su tale processo non può fare a meno di confrontarsi con altre strutture di potere (economico, politico, sociale), da cui viene caratterizzata. Aspetti fondamentali del potere ecclesiastico sono ravvisabili nel rito, nella predicazione, nelle varie organizzazioni ricreative, culturali, assistenziali.

I responsabili della società civile, poiché hanno bisogno della religione per sostenere il controllo sociale, tendono a proteggerla dalle minacce che ne riducono l'importanza favorendo così l'allineamento tra autorità religiosa e autorità civile ai fini del rafforzamento di entrambe. Di qui nasce la persecuzione e l'intolleranza che vedono Chiesa e Stato uniti nei confronti di tutti i tipi di "eretici", che indeboliscono il consenso. L'alleanza tra religione e potere, che ha come obiettivo la conservazione del consenso, crea una situazione nella quale, dietro la religiosità, si nasconde a volte il più radicato cinismo della crescente mancanza di fede. Dalla combinazione tra conservatorismo religioso e conservatorismo secolare nasce un fenomeno per cui le agitazioni sociali e la ribellione politica divengono necessariamente protesta religiosa e viceversa¹⁵.

Conclusioni

La tensione morale, le aspirazioni e le motivazioni profonde, che animano le lotte sociali, i valori che danno significato ai fatti umani, non possono essere contenuti e spiegati in termini quantitativi, temporali, contingenti, ma trascendono il dato fattuale, per inserirsi nella grande storia dell'umanità, intesa come patrimonio vivo, reale e trascendente i tempi e le epoche particolari.

Questo pathos è motivo profondo, che sta alla base di ogni azione autenticamente umana, comunitaria, universale, e che dà senso e contenuto alle aspirazioni di libertà, giustizia, uguaglianza e pace. E' questo che spinge gli uomini a sacrificare tutto: i beni materiali e la vita stessa. Ogni forma di religione, che non attinge la sua ragione d'essere a questa realtà profonda, che non si innesta in essa, che non è finalizzata ad alimentarla, fatalmente si risolve in funzione del negativo, del materiale inteso come quantità e forza, valorizzandone gli aspetti esteriori; incapace di servire i valori e le motivazioni autenticamente umani, contribuisce a fossilizzare l'uomo nelle sue più profonde esigenze umane e divine insieme e a renderlo schiavo dell'idolatria delle cose.

¹⁴ M. WEBER, *Economia e società*, Milano, Comunità, 1968, vol. II, p. 245.

¹⁵ T. O'DEA, *Sociologia della religione*, Bologna, Il Mulino, 1968, p. 168.

La crisi che attraversa la società lucana è crisi di valori umani e religiosi: l'uomo non riesce più ad identificarsi in ciò che costituisce l'essenza e il fondamento del suo essere e del suo agire e, pertanto, non è più capace di trovare il suo ruolo specifico nel cosmo.

Può la religione perdere la sua funzione profetica e non aiutare l'uomo a ritrovare e volgere tale ruolo nella sua originalità? Può essere o semplicemente apparire un intralcio, una remora per l'uomo che, cosciente della sua vocazione e responsabilità, lotta per superare la disgregazione, per realizzare l'unità e il compimento del creato?

Una religione che non è a servizio delle più profonde esigenze umane, non si verifica e non si ritrova in esse, ma si giustappone all'attività dell'uomo, che alimenta il dualismo e approfondisce la frattura irrazionale tra spirito e materia, temporale ed eterno, umano e divino, naturale e soprannaturale, attinge la sua ragion d'essere in una logica manichea, sostanzialmente atea, perché anti-umana e disgregatrice della realtà. Essa priva da una parte le azioni e attività temporali dell'uomo di quella dimensione spirituale, religiosa e soprannaturale, che caratterizza l'azione umana in quanto tale, dandole senso, e svuota d'altra parte il religioso di ogni contenuto autenticamente umano, storico, temporale, rendendolo illusorio ed alienante.

In questa concezione e prassi dualistica della vita è da ricercare la ragione di fondo dell'apatia e del disimpegno, che si lamenta sia sul piano temporale che sul piano religioso. Tale crisi sarà avviata a soluzione quando si riuscirà a dare un senso ad ogni attività umana e a riscoprire la identità tra tale senso e significato profondo di tutte le azioni umane e il religioso; quando si riuscirà a cogliere il punto focale, in cui convergono e da cui partono tutte le azioni dell'agire umano e verrà identificata

in esso la dimensione religiosa dell'uomo.

Non va, pertanto, sottovalutato quanto gruppi e comunità di base vanno sostenendo e operando. Tale azione è l'unica alternativa umana, razionale e divina sia alla scomparsa della società sacrale, dove l'uomo è vittima del mito e della magia; sia alla scomparsa di spazi, in cui l'uomo si aliena, accondiscendendo alla tentazione della delega e disertando dal compito specifico di protagonista responsabile; sia alla scomparsa di quel "dio che è morto", perché mai esistito, giacché nulla ha da vedere con il vero Dio, padre-fratello-amico universale, incarnato nell'affamato, carcerato, forestiero, povero e assetato di giustizia, in ogni uomo in quanto uomo, per ciò che ha in comune con tutti gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo.

GIUSEPPE DE SIMONE

LA PASTORALE FAMILIARE NELLE DIOCESI DI NARDO' E DI GALLIPOLI DALLA VIGILIA DEL CONCILIO VATICANO II AGLI ANNI NOVANTA

1. Il magistero conciliare

Da sempre la comunità ecclesiale ha dimostrato quel particolare e progressivo interessamento per la famiglia, che ha assunto in questi ultimi anni una rilevanza più marcata¹.

Notevole impulso in questo senso è stato esercitato dal Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-65) che, come negli altri ambiti della pastorale, ha introdotto non poche innovazioni². Il Concilio recupera e ripresenta la Chiesa anzitutto nella sua realtà di *mistero* e di *comunione sacramentale*³. In questo contesto, il ma-

¹ G. FREGNI, *Famiglia e comunità ecclesiale*, in DONATI (a cura), *Secondo rapporto sulla famiglia in Italia*, 410-445.

² Costante è stato l'interessamento dei Padri della Chiesa e del Magistero verso il sacramento del matrimonio e, quindi, consequenzialmente, verso la famiglia (cfr. D. TETTAMANZI, *I due saranno una carne sola. Saggi teologici su matrimonio e famiglia*, Torino, Elle Di Ci-Leumann, 1986. Per quanto concerne i testi conciliari relativi a matrimonio e famiglia, cfr. in particolare: *Lumen Gentium* (LG) 11. 35. 36. 41; *Gaudium et spes* 47-52. A questi sono da aggiungersi i testi di *Apostolicam actuositatem* 11. 30; *Optatam totius* 2. 11; *Gravissimum educationis* 3. 6; *Dignitatis Humanae* 5; *Presbyterorum ordinis* 6; *Ad gentes* 39; *Perfectae caritatis* 24; *Sacrosanctum concilium* 77-78; *Unitatis redintegratio* 6. Per una visione d'insieme: F. MARINELLI, *Matrimonio*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, a cura di GAROFALO S., Roma 1969, pp. 1373-1379; E. RUFFINI, *Il matrimonio nei testi conciliari*, in *Rivista Liturgica* 55, 1968, pp. 354-367; IDEM, *Il matrimonio sacramento nei documenti del Vaticano II e del magistero post conciliare*, in AA. VV., *Il matrimonio cristiano*, Torino, Elle Di Ci-Leumann, 1978; IDEM, *Il matrimonio sacramento nella tradizione cattolica. Rilettura teologica*, in AA. VV., *Nuova enciclopedia del matrimonio*, Brescia, Queriniana, 1988, 176-224; P. BARBERI-D. TETTAMANZI, *Matrimonio e famiglia nel Magistero della Chiesa: I documenti dal Concilio di Firenze a Giovanni Paolo II*, Milano, Ed. Massimo, 1986.

³ D. TETTAMANZI, *I due saranno*, cit., p. 104.; M. SEMERARO, *Popolo di Dio. Una nozione ecclesiologica al Concilio e vent'anni dopo*, in "Rivista di Scienze Religiose", 2, 1988, pp. 29-67; IDEM, *La Chiesa comunione*, in "Rivista di Scienze Religiose", 4, 1990, pp. 347-348; IDEM, *Il mistico corpo di Cristo. Dall'enciclica di Pio XII al Concilio Vaticano II*, in "Rivista di Scienze Religiose", 8, 1994, pp. 37-56; IDEM, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Bologna, EDB, 1996; G. BARAUNA, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1969.

trimonio cristiano tende ad essere interpretato come una realtà che esprime e attua la comunione-comunità e la sacramentalità stessa della Chiesa. La concezione della Chiesa come comunione "pneumatica" induce sia a riscoprire nel matrimonio cristiano un carisma all'interno del Popolo di Dio, sia a leggere la vita coniugale familiare cristiana come "vita secondo lo Spirito" e, pertanto, come chiamata alla perfezione e alla santità⁴. Il Concilio ha colto il matrimonio, globalmente, come piena e stabile comunione di vita tra persone, per le quali il matrimonio stesso non si riduce alla sua essenza di istituzione e strumento per la procreazione ed educazione della prole, ma diventa sviluppo vitale delle forze più profonde dell'uomo, dell'amore e della libertà⁵. Anzi la famiglia cristiana è *velut Ecclesia domestica*⁶.

I documenti pontifici completano il magistero sulla famiglia, a cominciare da Paolo VI (1963-1978) sul matrimonio con l'enciclica *Humanae vitae* del 1968⁷. Il contenuto dell'enciclica si può sintetizzare in cinque punti: competenza del Magistero nell'interpretare la legge divina, sia evangelica che naturale; il problema della natalità non si può risolvere che in una visione integrale dell'uomo; riconferma dell'illiceità dei contraccettivi; liceità del ricorso ai periodi infecondi; impegno pastorale della Chiesa.

Sempre nella stessa linea si muove la dichiarazione *Persona humana* del 1975⁸.

⁴ Cfr. LG 11. Ed inoltre: D. TETTAMANZI, *I due saranno*, cit., p. 104. E' questa la linea agostiniana (cfr. ad es. *De nup. et conc.*, I, 17, 19: PL 44,424; *De Gen. ad litt.*, IX, 7, 12: PL 34,397) ripresa da s. Tommaso, che parla di *proles suscipienda et educanda ad cultum Dei* (*De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, n. 33) ed entrata nei documenti del magistero ecclesiastico (cfr. Concilio di Firenze: DS 1327; Enc. *Casti connubi*: DS 3705). Ed ancora: D. TETTAMANZI, *La ministerialità della Chiesa come sposa di Cristo e Madre dei cristiani. Per una fondazione teologica dei ministeri ecclesiali*, in "Presenza Pastorale", 1977, pp. 289-305. Per un'ampia e dettagliata analisi dei testi conciliari si veda anche B. SCARPAZZA, *Comunità familiare e spiritualità cristiana*, Roma, Ave, 1974; e A. CORTI, *Famiglia e spiritualità*, Milano, Ancora, 1972.

⁵ D. TETTAMANZI, *I due saranno*, cit., p. 105.

⁶ LG 11.

⁷ PAOLO VI, *Humanae vitae*, in EV 3, 587-617. Ha emanato anche i due *Motu proprio: Matrimonia mixta* del 31 marzo 1970, in *Enchiridion Vaticanum* (d'ora in poi EV), Bologna EDB, 3, pp. 2415-2447 e *Causas matrimoniales* del 28 marzo 1971, in EV 4, pp. 425-451, oltre alle indicazioni sull'apostolato contenute nell'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* del 8 dicembre 1975, in EV 5, pp. 1588-1716. Tra i discorsi e documenti minori, segnaliamo: i discorsi *Alle Equipes Notre Dame* del 4 maggio 1970 e 22 settembre 1976, in *Insegnamenti di Paolo VI*, 8, 1970, pp. 424 e ss., e 14, 1976, pp. 773e ss.; il discorso *Al Comitato per la famiglia* del 4 novembre 1977, ivi, 15, 1977, pp. 1011e ss.; i due discorsi *Alla Rota Romana* del 28 gennaio 1971 e 9 febbraio 1976, ivi, 9, 1971, pp. 59 e ss., e 14, 1976, pp. 96 e ss.; e infine le varie allocuzioni e discorsi intorno all'*Humanae vitae*, in particolare quelli del 31 agosto 1968, 4 agosto 1968, 11 agosto 1968 e 23 dicembre 1968, ivi, 6, 1968, pp. 680 e ss. e pp. 1098 e ss.

⁸ Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Declaratio Persona humana, de quibusdam quaestionibus ad sexalem ethicam spectantibus*, 29 dicembre 1975, in EV 5, 1717-1745.

Sul tema del matrimonio e della famiglia più volte ritorna Giovanni Paolo II (1978-2005)⁹. Il primo documento, nel quale si può riscontrare un'attenzione alla famiglia, è l'esortazione apostolica *Catechesi tradendae* del 16 ottobre 1979¹⁰. La costante sollecitudine per la famiglia, che aveva già indotto Paolo VI ad istituire nel 1973 un *Comitato per la Famiglia* portò Giovanni Paolo II a istituire il 9 maggio 1981, con il motu proprio *Familia a Deo instituta*, il Pontificio Consiglio per la Famiglia. I membri che ne fanno parte sono in larga parte laici coniugati, uomini e donne chiamati da tutte le parti del mondo ed espressivi della varie aree culturali. Al Pontificio Consiglio per la Famiglia spetta la promozione della cura pastorale delle famiglie e dell'apostolato specifico in campo familiare, in applicazione degli insegnamenti e degli orientamenti espressi dal Magistero ecclesiastico, in modo che le famiglie cristiane possano compiere la missione educativa, evangelizzatrice e apostolica, cui sono chiamate¹¹.

Anche nella lettera enciclica *Laborem exercens* del 14 settembre 1981 sul lavoro, il Papa ha dedicato due numeri alla famiglia indicando nel lavoro il fondamento su cui si forma la vita familiare e l'educazione nella famiglia e rivalutando i compiti materni della donna¹².

Ma è l'esortazione apostolica postsinodale *Familiaris consortio*¹³, il documento cardine e l'autentica miniera della teologia e della pastorale coniugale e familiare¹⁴.

⁹ "Il futuro del mondo e della Chiesa passa attraverso la famiglia", ha scritto l'attuale Pontefice nell'Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (n. 75). Dall'inizio del pontificato tale convinzione sta alla base della sua costante attenzione al bene della famiglia. Essa è culminata nella "Lettera alle famiglie" in occasione dell'Anno Internazionale della Famiglia indetto dall'Organizzazione delle Nazioni Unite nel 1994. Negli anni trascorsi del suo pontificato, Giovanni Paolo II ha diramato centinaia di documenti - omelie, discorsi, ecc. - che si occupano in tutto o in parte, della famiglia. Questo ingente lavoro scaturisce da una convinzione profonda: il mondo si rinnoverà attraverso la ricostruzione della famiglia. Non intendiamo in questa sede elencare tutta la produzione, ci limitiamo a enucleare una sintetica classificazione: a) le catechesi nelle Udienze generali del mercoledì (dal 1979 al 1984) che costituiscono un quadro organico e sono state pubblicate assieme sotto il titolo *Uomo e donna lo credè. Catechesi sull'amore umano*; b) i Discorsi e le omelie tenuti in occasione del V Sinodo dei Vescovi; c) le catechesi fatte durante i viaggi apostolici; d) omelie dedicate in tutto o in parte alle famiglie, durante le visite pastorali alle parrocchie di Roma; e) discorsi a enti e associazioni che si occupano della famiglia; f) catechesi sulla famiglia, nei discorsi ai cardinali, ai vescovi, nelle visite *ad limina* o agli organismi della Curia Romana.

¹⁰ P. BARBERI - D. TETTAMANZI, *Matrimonio e famiglia*, cit., pp. 306-317.

¹¹ Ivi, pp. 318-321.

¹² Ivi, pp. 322-324.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, Esortazione Apostolica, in EV 7, 1522-1810; per uno studio del documento cfr. AA. VV., *La Familiaris consortio*, Città del Vaticano, Lib. Ed. Vaticana, 1982. Un commento da teologi di varie nazioni si trova in "Divinitas" 26, 1982, pp. 247-276. Ed inoltre cfr. D. TETTAMANZI (a cura di), *L'Esortazione sulla famiglia "Familiaris consortio". Introduzione alla lettura, testo - Sussidi per incontri pastorali - Indice analitico per argomenti*, Milano, Massimo, 1986.

¹⁴ Dopo un'introduzione, l'esortazione si sviluppa in quattro parti: Luci e ombre della famiglia oggi, Il disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia, I compiti della famiglia cristiana, La pastorale familiare.

Nella *Lettera alle famiglie*¹⁵, il Santo Padre, rivolgendosi alle famiglie in forma discorsiva e tono familiare, tratta i temi fondamentali del matrimonio e della famiglia, ribadisce che la famiglia, essendo "via" della Chiesa, perché luogo della nascita e della crescita umana, luogo dell'incarnazione e della vita umana del Figlio di Dio, deve riscoprire e rinsaldare la propria identità e il proprio ruolo nella Chiesa e nella società alla luce del progetto di Dio che è correlata con quella del matrimonio, per cui non sono da ritenersi tali le altre unioni interpersonali come le convivenze di fatto, quelle temporanee e quelle omosessuali. Sempre deve essere riconosciuta la famiglia nella sua soggettività, come soggetto di diritti ineludibili e inalienabili da parte delle "grandi società", quali la Nazione, lo Stato, la Comunità internazionale. Alla spiritualità del matrimonio e della famiglia è dedicata tutta la seconda parte del documento, puntualizzando che i coniugi non sono soli, ma che con loro è "lo Sposo", Gesù, il Buon Pastore.

Fedele al magistero pontificio è l'episcopato italiano, che è intervenuto sui temi del matrimonio e della famiglia sia con appositi comunicati, dichiarazioni, note o documenti pastorali, sia richiamando gli stessi temi all'interno di altri pronunciamenti su problematiche pastorali, morali, sociali e politiche più vaste¹⁶.

Il documento più organico, cui si può far riferimento, è il *Direttorio di pastorale familiare* del 1993, nel venticinquesimo dell'enciclica *Humanae vitae*¹⁷.

Un'importante novità, che si può riscontrare nel Direttorio, è la scelta dei vescovi di dotare ogni diocesi di un organismo che si occupi di pastorale familiare in modo organico e sistematico, attraverso un lavoro di animazione e di promozione, superando la semplice consulenza finora offerta.

In sintonia con questi orientamenti, molte diocesi hanno avviato un'azione ecclesiale avente la famiglia come soggetto pastorale privilegiato e la pastorale familiare come dimensione singolare di tutta l'azione pastorale¹⁸.

¹⁵GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie Gratissimam sane*, in EV 14, pp. 158-344. Per una sintesi dell'intero documento cfr. S. DE GIORGI, *La Lettera alla famiglia*, in "Presenza pastorale", 44, 1994, pp. 321-334.

¹⁶ *Comunicato finale della I Assemblea Generale della CEI*, 23 giugno 1966, cit. in *Direttorio di pastorale familiare*, Introduzione, Roma, Ed. Fondazione di Religione "Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena", 1993, pp. 1-2.

¹⁷ Frutto di un lungo lavoro e di varie consultazioni svolte dalla Commissione episcopale per la famiglia, in collegamento con la Segreteria generale della CEI, è stato approvato, quasi all'unanimità dai Vescovi, nella XXXVII Assemblea generale del 10-14 maggio 1993, cfr. CEI, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, in Enchiridion CEI (d'ora in poi: *ECEI*), Bologna, EDB, 5, pp. 1925-1940. Per uno studio del documento cfr. G. ANFOSSI, *Il Direttorio di pastorale familiare*, in "La Famiglia" 162, 1993, pp. 16-24.

¹⁸ Da un primo parziale sondaggio coordinato dall'Ufficio Catechistico Nazionale (L. SORAVITO, *Dossier: Catechesi e famiglia. Problemi e prospettive*, in "Notiziario del Bollettino Ufficiale della diocesi di Nardò-Gallipoli" (d'ora in poi: BUDN-G), 22, 1993, p. 387, risulta che in anni recenti abbiano riservato una qualche centralità alla famiglia le diocesi di: Torino, Mondovì, Alessandria, Asti; Trento, Udine, Vicenza; Bologna, Reggio E., Cesena, Rimini (al nord); Volterra, Loreto, Jesi, Rieti (al centro); Napoli, Nocera-S., Montecassino, Lecce, Melfi, Lamezia Terme (al sud); Noto, Cefalù, Catania; Tempio Pausania; Nuoro (nelle isole).

Nell'alveo dei documenti pontifici e della CEI si inseriscono gli orientamenti pastorali sulla famiglia espressi da parte degli Ordinari delle diocesi di Gallipoli e Nardò, unificate nel 1986 nella diocesi di Nardò-Gallipoli¹⁹. Sostanzialmente la loro pastorale non assume particolari aspetti, se non nel momento in cui essi cercano di leggere attentamente la realtà diocesana e offrire un magistero aderente alle emergenze locali.

2. Matrimonio e famiglia nel magistero pastorale di mons. Pasquale Quaremba

Nel magistero pastorale di mons. Pasquale Quaremba (1956-1982) si possono distinguere due fasi: una prima, che dal 1956, anno di inizio del suo episcopato nella diocesi di Gallipoli, si protrae fino agli anni '70 e si caratterizza con interventi episodici; una seconda fase, invece, con un'azione più organica. Infatti, dopo una puntualizzazione espressa nella sua prima lettera pastorale, inviata nel 1956 in occasione del suo ingresso in diocesi, in questi termini: "*Base della vita familiare sono le leggi di Dio, soprattutto l'unità, l'indissolubilità, la fedeltà e il rispetto del fine proprio del matrimonio; i coniugi devono essere protesi nell'amore scambievole ed in quello dei figli*"²⁰; e dopo occasionali inviti rivolti alle famiglie a riscoprire il senso cristiano della vita e ai sacerdoti ad insistere sulla catechesi agli adulti²¹, tentò, alla fine degli anni '50 di fare il punto sulla condizione religiosa della famiglia, predisponendo un questionario, di cui, però, non si conservano i risultati²².

Fu, quindi, dai primi anni '60, in piena fase conciliare, che mons. Quaremba cercò di coniugare gli orientamenti del magistero pontificio e nazionale con la realtà della sua Chiesa locale, lungo, però, la direttrice di una mera trasposizione, prevalentemente ancora segmentata.

La sua pastorale nasceva da sollecitazioni esterne e da contingenze storiche e culturali, alle quali cercava di dare, di volta in volta, delle risposte teologiche e pragmatiche²³.

¹⁹ Cfr. *Decreto sulla piena unione delle diocesi di Nardò e di Gallipoli*, in BUDN-G 1, 1987, pp. 7-9. Ho attinto i testi dei Documenti dai Bollettini Ufficiali delle diocesi interessate. Tra le altre raccolte, cfr. anche D. DEL PRETE, *Lettere pastorali dei Vescovi della diocesi di Nardò-Gallipoli*, in "Itinerari di ricerca storica", Galatina, Congedo, 1990, pp. 41-105 (*Ursi* pp. 62-66; *Mennonna* pp. 66-70; *Quaremba* pp. 93-10). Inoltre cfr. S. PALESE - F. SPORTELLI (a cura di), *Vescovi e Regione in cento anni di storia (1892 - 1992). Raccolta di testi della Conferenza Episcopale Pugliese*, Galatina, Congedo, 1994.

²⁰ P. QUAREMBA, *Lettera pastorale*, Tursi, 1 luglio 1956, in "Vita Nostra" (d'ora in poi: VN), 1, 1956, p. 3.

²¹ *Alle sorgenti della vita*, 21 aprile 1957, in VN, 2, 1957, 1-2. *Consacrazione della famiglia al Cuore Immacolato*, in VN 4, 1959, 5-7. *Catechesi degli Adulti*, in VN, 5, 1959, 17-18. L'argomento trattato fu *La storia della Chiesa*, in lezioni tenute dal 27/11/1959 al 19/6/1960. Non possiamo valutare i benefici che, di riflesso, si ebbero sulla famiglia, per la mancanza di documentazione relativa.

²² P. QUAREMBA, *Questionario "Il Matrimonio"*, in VN, 4, 1959, pp. 26-27.

²³ Ciò appare evidente, nel momento in cui, tra gli anni 1966 e 1967, sollecitava un approccio teorico alle problematiche inerenti alla famiglia. In un suo messaggio del 1966, "*L'educazione cristiana*", offrì una riflessione sull'argomento, commentando la dichiarazione conciliare "*Gravissi-*

Nel 1969 colse l'occasione della pubblicazione del nuovo "*Ordo celebrandi matrimonium*"²⁴ per costituire nel dicembre dello stesso anno, nell'ambito della festa della Santa Famiglia, la "Giornata diocesana della famiglia", allo scopo di sensibilizzare la Comunità ecclesiale diocesana ai problemi familiari e di proporre la Santa Famiglia di Nazareth, come "modello di preclare virtù"²⁵.

Anche nella sua esortazione del 1971, *La festa di s. Giuseppe: celebrata in Italia come "festa del papà"*, offriva riflessioni teoriche e suggerimenti pragmatici, sottolineando l'importanza e l'autorità del capo di famiglia, denunciando la grande ingiustizia perpetuata nei confronti di bambini ripudiati o allontanati dal padre. Non esitava a ricordare il vero significato del matrimonio e della famiglia stabilito da Cristo e a condannare il referendum abrogativo sul divorzio²⁶. Una volta introdotto, più volte tra il 1974 e il 1975 ritornò su tale istituto, informando la sua diocesi dei pericoli che incombevano sul matrimonio e sulla famiglia²⁷.

A seguito della istituzione dell'Ufficio diocesano di pastorale familiare, merita attenzione l'organizzazione nel 1978 della "Catechesi per la famiglia", svolta in tre cicli per un totale di 18 incontri. Tale iniziativa si presenta interessante soprattutto per la sua aderenza ai problemi riscontrati nella realtà familiare e in quanto frutto di una fattiva collaborazione all'interno di un'*équipe* di presbiteri e di laici esperti in materia²⁸. Globalmente si può, quindi, affermare che mons. Quaremba, pur nello sforzo di rispondere in modo puntuale e preciso alle trasformazioni intraviste, privilegiò la denuncia dei mali e l'azione mediata attraverso un magistero sostanzialmente applicativo di indirizzi generali, mentre si ritiene di poter dire che sono mancate vere e proprie iniziative atte ad illuminare il cammino di fidanzati e coniugi e a rendere la famiglia soggetto di pastorale.

mum educationis", e soffermandosi a considerare la responsabilità e la dignità di coloro che sono preposti all'educazione: genitori, famiglia e società.

²⁴ P. QUAREMBA, *Il Matrimonio: l'entrata in vigore, il 1° luglio p.v., del "Nuovo ordo celebrandi matrimonium"*, in VN, 14, 1969, pp. 94-97.

²⁵ ID., *Giornata della Santa Famiglia*, in VN, 14, 1969, pp. 189-190.

²⁶ ID., *La festa di s. Giuseppe celebrata in Italia come "festa del papà"*, in VN, 16, 1971, pp. 15-18.

²⁷ ID., *Notificazioni del 25 marzo e del 27 aprile 1974 circa il Referendum sul divorzio*, in VN, 19, 1974, pp. 87-88; ID., *Notificazione al Clero e ai Fedeli del 1° novembre 1975*, in VN, 20, 1975, pp. 220-225; ID., *Circolare del 5 novembre 1977*, in VN, 22, 1977, pp. 238-240; ID., *Lettera ai fedeli della diocesi*, in VN, 22, 1977, pp. 229-235; ID., *Omelia alla Messa Crismale del 23 marzo 1978*, in VN, 23, 1978, pp. 38-39; ID., *Notificazioni del 25 marzo e del 27 aprile 1974 circa il Referendum sul divorzio*, in VN, 19, 1974, p. 88; ID., *Notificazione del 24 agosto 1980*, in VN, 25, 1980, pp. 394-397.

²⁸ *Catechesi per la famiglia, anno 1978*, a cura dell'Ufficio diocesano per la pastorale familiare, in VN, 23, 1978, pp. 45-46. Seppure riportate in modo frammentario, cfr. anche notizie riguardanti la celebrazione della Giornata Diocesana della Famiglia, nella Parrocchia S. Antonio in Gallipoli, nell'anno 1979 (rispettivamente il 16 gennaio e il 30 dicembre), in VN, 24, 1979, p. 68, e 4, 1979, p. 251.

3. Dalla pastorale liturgico-sacramentale di mons. Corrado Ursi al magistero su matrimonio e famiglia di mons. Antonio Rosario Mennonna

L'episcopato neretino di mons. Corrado Ursi (1951-1961) si colloca nel periodo immediatamente precedente il Concilio Vaticano II.

Le sue linee d'intervento su matrimonio e famiglia rimangono, invece, solo accennate e per lo più entro quelle tradizionali della pastorale ordinaria, con una marcata attenzione alla preparazione dei nubendi e agli aspetti liturgici della celebrazione del sacramento. Tanto emerge, in particolare, sia dalla parte dedicata a *Il Matrimonio* nelle *Costituzioni Sinodali* frutto del Sinodo diocesano celebrato nel 1954²⁹, sia dagli altri documenti emanati nel corso del suo episcopato³⁰. In particolare prescriveva ai parroci di predisporre, annualmente, un *corso per fidanzati*, e incaricava i soci dell'Azione Cattolica (AC) e delle altre associazioni religiose di reclutarli e coinvolgerli in tale pastorale; chiedeva sempre ai parroci di consegnare ai fidanzati il *Piccolo catechismo per promessi sposi*, avendo cura di istruire gli analfabeti "*con amabilità e diligenza o di affidarli a Religiose o a laici competenti*". Sulla avvenuta o non avvenuta applicazione di queste indicazioni teoriche, non si danno elementi empirici per esprimersi. A posteriori, guardando l'opera dei Vescovi successivi, i quali tornarono più volte a riproporre tali indicazioni, si può forse ritenere che le stesse, anche sotto l'episcopato di mons. Ursi, restarono eluse.

Più decisamente attenta all'evoluzione socio-culturale della coppia e della famiglia e alla necessaria applicazione della teologia e della prassi pastorale espresse dal Concilio Vaticano II, risulta la pastorale familiare indicata dal magi-

²⁹ C. URSI, *Il Matrimonio*, in *Costituzioni sinodali*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1954, cap. IX, 83-92.

³⁰ Cfr. *La Carta della famiglia*, a cura dell'AC, in BUDN, 1, 1952, pp. 11-12; *La Catechesi degli Adulti*, a cura dell'Ufficio catechistico diocesano, in BUDN, 12, 1955, pp. 123-124; *Norme da seguire nella celebrazione dei matrimoni "post fugam"*, a cura della Curia vescovile, in BUDN, 12, 1955, p. 145; *Norme circa le pubblicazioni ecclesiastiche di matrimonio e le richieste di pubblicazioni di matrimonio*, a cura della Sacra Congregazione per la celebrazione del culto divino e dei sacramenti, in BUDN, 1, 1956, pp. 4-5; *Notificazione sul catechismo parrocchiale. Il Catechismo degli Adulti*, a cura dell'Ufficio catechistico diocesano, in BUDN, 12, 1956, pp. 146-151; *Pregiera litanica da recitarsi durante l'offertorio della Messa degli Sposi*, a cura dell'Ufficio catechistico diocesano, in BUDN, 5, 1959, p. 42; *Per un cristianesimo vivo e coerente*, lettera pastorale della Conferenza Episcopale Pugliese, in BUDN, 3, 1960, pp. 33-46; *Indulgenze per il bacio dell'anello nuziale*, decreto della Sacra penitenzieria apostolica, in BUDN, 3, 1960, p. 47; *Indagine sui partecipanti alla S. Messa festiva della diocesi di Nardò*, a cura dell'ufficio catechistico diocesano, in BUDN 1, 1961, pp. 76-112. Ed inoltre: C. URSI, *In occasione della Chiusura della Visita Pastorale*, lettera pastorale, in BUDN, 12, 1957, pp. 117-123; ID., *Esame dei nubendi*, decreto, in BUDN, 3, 1960, pp. 51-52; ID., *Decreto Vescovile della costituzione dell'Ufficio Pastorale Diocesano*, in BUDN, 1, 1961, pp. 123-124; ID., *Norme per la celebrazione dei matrimoni post fugam*, notificazione, in BUDN, 1, 1962, p. 15. Per indicazioni pontificie cfr. GIOVANNI XXIII, *Sulla santità del Matrimonio e della famiglia*, discorso alla Sacra Rota Romana, in BUDN, 3, 1960, pp. 135-140.

stero di mons. Antonio Rosario Mennonna (1962-1983) nel corso del suo ventennio di ministero episcopale neretino.

Primo obiettivo, da lui perseguito, fu quello di coinvolgere i presbiteri e i laici nell'opera del rinnovamento. Infatti, ogni qualvolta l'Assise conciliare promulgava e pubblicava un documento, il presule non tardava a presentarlo ai fedeli della sua diocesi, illustrandolo e evidenziando i criteri per la sua corretta applicazione. Inoltre, per favorirne l'efficace recezione, non esitava dapprima a soffermarsi sulla lettura intelligente della realtà locale per coglierne *i segni dei tempi*, le peculiarità e le urgenze proprie, rispetto a quanto indicato negli orientamenti più generali dei documenti conciliari e, quindi, a proporre gli appropriati orientamenti pastorali, ritornando più volte sugli stessi, per un'attenta verifica.

Il vescovo Mennonna con costanza cercò di coniugare la teoria alla prassi, di non offrire un magistero meramente illustrativo/applicativo, ma, piuttosto, quel magistero scaturente da un ascolto attento a discernere e ad orientare, di volta in volta, cogliendo sempre tutti gli aspetti della realtà: quelli positivi, proponendo le indicazioni per valorizzarli e potenziarli; quelli negativi, per circoscriverli e poi, progressivamente eliminarli, incoraggiando sempre gli operatori pastorali, presbiteri e laici, nella loro azione pastorale. Il suo primo intervento è del 1963 in occasione della *Festa della Famiglia a Nardò e a Copertino*, organizzata dalle Associazioni parrocchiali di ACI, durante la quale puntualizzò i doveri dei genitori e dei figli in ordine alla formazione di una vera famiglia cristiana³¹.

Arricchito dall'esperienza conciliare e dalla conoscenza della realtà diocesana propose un magistero pastorale sufficientemente aderente alla situazione locale, partendo dall'aggiornamento e dalla formazione dei presbiteri della diocesi. In questo ambito è da annoverare il corso di aggiornamento tenuto nel 1966 presso la Villa Tabor.

E' particolarmente interessante notare come, in quella sede, si avanzarono, con vera lungimiranza, le seguenti proposte teoriche ma con forti valenze pratiche: organizzare dei corsi di preparazione al matrimonio per fidanzati; inserire il sacramento del matrimonio nella dinamica della comunità parrocchiale; curare la preparazione immediata degli sposi al matrimonio e la loro attiva partecipazione al sacro rito; individuare le cause e adottare i relativi rimedi per evitare l'abuso dei matrimoni *post fugam*³².

Da questo lavoro preparatorio, che trovava eco anche nel "Bollettino Ufficiale" con l'intervento dell'allora sacerdote Aldo Garzia³³, scaturì nella Quaresima dell'anno 1969, la lettera pastorale "*Il matrimonio e la famiglia*", precedendo di un anno, nella proposta di questo tema di riflessione, la stessa CEI.

³¹ V. CALCAGNILE, *La festa della Famiglia a Nardò e a Copertino*, in BUDN, 12, 1963, pp. 14-15.

³² ID., *Corso di aggiornamento pastorale per sacerdoti*, in BUDN, 14, 1966, p. 74.

³³ A. GARZIA, *Riflessioni di un Sacerdote sulla "Humanae vitae"*, in BUDN, 17, 1968, pp. 117-125.

L'argomento veniva trattato partendo da due considerazioni preliminari. Nella prima si ricordava che la famiglia cristiana ha origine dal matrimonio sacramento, con le sue note di unità e di indissolubilità. Pertanto si invitavano gli sposi a custodire tali doni, resistendo alle tensioni disgregatrici, già insinuate e giustificate da una subdola, ancora poco diffusa, ma presente mentalità laicista, che il vescovo riscontrava anche nella sua diocesi. Nella seconda considerazione, si soffermava sul bene/compito della procreazione, con il quale "la famiglia si completa e perfeziona nella sua stessa struttura", e sul compito precipuo dei genitori di educare i loro figli. Ricordava, inoltre, che i rapporti in famiglia dovevano essere improntati alla legge dell'amore; dei coniugi tra di loro e nei confronti della prole, e dei figli nei riguardi dei genitori e degli altri fratelli³⁴.

Per consentire che al matrimonio si pervenisse con una preparazione religiosa adeguata, sempre nello stesso anno, pubblicando le "*Norme pastorali su alcuni Sacramenti e sulle Esequie*"³⁵, stabiliva a proposito del matrimonio che "*per una migliore preparazione degli sposi a ricevere questo Sacramento e a conoscere la natura, la missione e gli impegni che comporta, ogni anno e in ogni parrocchia o gruppo di parrocchie, si terranno corsi prematrimoniali, nei quali, con lezioni tenute da esperti, si illustreranno i vari aspetti del Matrimonio. La loro frequenza, per essere ammessi a ricevere il Sacramento del matrimonio, se non è strettamente precettiva, è però vivamente raccomandata*"³⁶. Possiamo dire che con questa disposizione mons. Mennonna richiama l'importanza dei corsi prematrimoniali, già istituiti dal suo predecessore mons. Ursi, conferendo ad essi una maggiore organicità e, affidandone la gestione alle parrocchie, introduceva in tal modo una nuova prassi pastorale, in seguito largamente potenziata dal vescovo Garzia. Un'analisi dell'efficacia e dei risultati di tale iniziativa, non si può compiere, poiché i corsi, durante l'episcopato del vescovo Mennonna, non sono ancora di frequenza obbligatoria, né, soprattutto, si conoscono le tematiche di riflessione e i tempi utili stabiliti per la proposta delle stesse.

³⁴ Allegato alla lettera, distribuita a tutti i nuclei familiari della diocesi in oltre 30.000 copie, veniva diffuso un questionario apposito, con il quale si intendeva svolgere un'indagine tra i fedeli circa le loro concezioni sul matrimonio, in modo da individuare eventuali propensioni al divorzio. Purtroppo, questo tentativo di lettura approfondita della realtà non pervenne allo scopo desiderato. Infatti, i risultati dell'indagine non furono ripresi e studiati in seguito; né alla successiva prassi pastorale si diede una soluzione di continuità, per cui mancò la svolta auspicata dal presule nella sua lettera. I motivi di questa mancata attenzione sono da ricercare, forse, nella poca sensibilità dei destinatari della lettera (cfr. A. R. MENNONNA, *Lettera del Vescovo ai fedeli su "Il matrimonio e la famiglia"*, in BUDN, 18, 1969, pp. 1-8).

³⁵ ID., *Atti del Vescovo. Norme pastorali su alcuni Sacramenti e sulle Esequie*, ivi, pp. 18-26. In quello stesso anno, una denuncia, contro il dilagare del malcostume e della pornografia, veniva espressa nell'articolo di A. RIZZELLO, *Arginare il malcostume*, in BUDN, 18, 1969, pp. 1-5. Nello stesso periodo, per organizzare delle iniziative a difesa dell'integrità familiare e contro la pornografia, si diede mandato ai Consigli diocesani di AC e agli altri organismi diocesani con le stesse finalità (cfr. *Iniziativa a difesa dell'integrità familiare e contro la pornografia*, a cura della Curia vescovile, in BUDN, 18, 1969, pp. 21-22).

³⁶ A. R. MENNONNA, *Sacramento del matrimonio*, in BUDN, 18, 1969, p. 23.

Ancora alla famiglia dedicava tutta la prima parte della Lettera pastorale *I nostri temi di riflessione*, per la Quaresima 1970. In particolare, si soffermava a riprendere il primo importante documento sulla pastorale familiare della CEI, *Matrimonio e Famiglia oggi in Italia*. Anche in questa occasione denunciò con forza le nefaste ripercussioni che la legge sul divorzio avrebbe recato all'istituto familiare e, di riflesso, alla società civile ed ecclesiale³⁷.

Perché le indicazioni non restassero solo sulla carta, predispose strutture idonee per affrontare la paventata possibilità dell'introduzione del divorzio, istituendo un *Centro diocesano Difesa Famiglia*, affidandolo al sacerdote Antonio Rizzello, ma soprattutto responsabilizzando sacerdoti e laici. Infatti, più volte rivolse sollecitazioni ai parroci di avvalersi della collaborazione di esperti e di studiare la situazione della famiglia nel proprio territorio, consigliando di sviluppare le riunioni di gruppi di famiglie nei singoli rioni, che dovevano concludersi con la celebrazione eucaristica in una abitazione debitamente designata dai partecipanti³⁸.

La sua azione pastorale si manifestò anche attraverso l'indizione della "*Settimana pro Famiglia*", con lo scopo di offrire ai sacerdoti e ai professionisti della diocesi un appropriato aggiornamento³⁹.

Con tali interventi il mondo cattolico si era ben predisposto a vivere la coerenza di fede e a battersi contro la legge sul divorzio, approvata nel 1970. Il "Bollettino Ufficiale" della diocesi intensificò gli articoli in materia, non solo riportando quelli della stampa cattolica e dell'"Osservatore Romano", ma anche attraverso editoriali puntuali, come quello scritto immediatamente dopo l'approvazione della legge.

Più che mai si rendeva necessaria un'azione più capillare e più attenta. In questo ambito vanno inserite le iniziative intraprese nei primi anni del 1970. Nel dicembre 1970, nell'*Incontro di studio per il Clero diocesano*, relatore l'allora Assistente nazionale del Settore Giovani di AC, mons. Filippo Franceschi, emerse, tra l'altro, la scarsa disponibilità delle famiglie della diocesi ad ascoltare la Parola di Dio per insufficiente preparazione, per l'abitudine ad ascoltarla solo durante le celebrazioni liturgiche, per la mancanza di momenti di spiritualità familiare. Si convenne, pertanto, di preparare dei catechisti laici per la catechesi familiare; di costituire dei gruppi biblici; di utilizzare alcune circostanze per la

catechesi familiare (matrimoni, anniversari, celebrazioni dei sacramenti dell'iniziazione cristiana); di sollecitare la partecipazione dei nuclei familiari alla celebrazione eucaristica domenicale; di organizzare sia settimane bibliche con la consegna di copie del vangelo ai capi famiglia, sia incontri formativi per coniugi e corsi per fidanzati⁴⁰. Tali proposte, puntuali e mirate, emersero dalla lettura attenta della realtà, ma non trovarono un terreno di applicazione molto fertile, visto che, per esempio, della propugnata catechesi familiare e, prima ancora, della formazione dei catechisti per l'attuazione della stessa, non si riscontra alcuna traccia nei numeri successivi del "Bollettino Ufficiale".

A favore della catechesi della famiglia il vescovo intervenne più volte, proponendo anche il coinvolgimento dei laici qualificati in seno ai Consigli pastorali parrocchiali e nei Consigli parrocchiali dell'AC. La sua attenzione fu rivolta anche ad aspetti della società strettamente connessi, come causa o come effetto, alla famiglia, quali l'eroticismo e la violenza. Infatti, è del 1972 la Lettera pastorale *Erotismo e violenza*⁴¹. Dopo l'introduzione del divorzio, il piano pastorale per l'anno 1975-76 riservò congruo spazio alla pastorale familiare. In particolare, come novità rispetto alle indicazioni fornite negli anni precedenti, invitava a tenere durante i tempi liturgici di Avvento e di Quaresima, durante lo svolgimento di tridui e novenari, una catechesi sul sacramento del matrimonio e sulla famiglia; esortava le parrocchie e i gruppi di più intensa spiritualità ad organizzare un *catecumenato al matrimonio*; rimandava, infine, all'osservanza delle proposte inoltrate dalla Commissione diocesana sulla famiglia. Queste ultime suddividono il tempo di preparazione alla celebrazione del matrimonio in tre momenti: *preparazione remota*, come educazione all'amore per i fanciulli e i giovani, a cura dei gruppi di catechesi e di azione pastorale delle comunità parrocchiali; *preparazione prossima*, con l'organizzazione dei corsi prematrimoniali a livello parrocchiale o cittadino; *preparazione immediata*, realizzando tre colloqui con i nubendi; uno di spiritualità, uno per il consenso (la richiesta di pubblicazioni per matrimonio), e uno liturgico-rituale. Per la celebrazione del matrimonio emergeva l'esigenza di educare alla essenzialità, sì da evitare la vuota esteriorità⁴².

Questo atteggiamento, sempre più diffuso, non poteva non trovare la disapprovazione del vescovo, il quale, nel *Piano pastorale diocesano per l'anno 1976-77*, evidenziava, con amarezza, il progressivo deterioramento dei costumi, derivante dall'abbandono di ogni norma morale oggettiva e con il giustificare l'aborto, ormai entrato nella legislazione dello Stato, il divorzio e l'omosessualità⁴³.

⁴⁰ Cfr. *Incontro di studio per il Clero Diocesano. La catechesi nella famiglia*, a cura dell'Ufficio catechistico diocesano, in BUDN, 20, 1971, pp. 27-30.

⁴¹ A. R. MENNONNA, *Erotismo e violenza*, lettera pastorale del 1972, in BUDN, 21, 1972, p. 32. Questo documento riprendeva quanto già nel 1969 espresso (ID., *Iniziative a difesa della integrità familiare e contro la pornografia*, in BUDN, 18, 1969, pp. 21-22).

⁴² A. R. MENNONNA, *Piano pastorale per l'anno sociale 1975-76. Evangelizzazione e Sacramenti. Il sacramento del matrimonio*, in BUDN, 24, 1975, pp. 83-84 e pp. 88-89.

⁴³ ID., *Atti del Vescovo. Piano pastorale per l'anno 1976-77. IV. - Azione morale e religiosa*, in BUDN, 25, 1976, p. 80.

³⁷ *I nostri temi di riflessione. Lettera pastorale per la Quaresima 1970*, in Supplemento del BUDN, 19, 1969, pp. 4-12. Interessante è la serie dei dati statistici riportati, con i quali, si constata la vastità del problema risultante da un confronto dell'Italia con altri Stati già divorzisti.

³⁸ A. R. MENNONNA, *In difesa della famiglia*, in BUDN, 19, 1970, 63.

³⁹ V. CALCAGNILE (a cura di), *Settimana di lezioni sulla famiglia*, in BUDN, 19, 1970, 69-71. La prima relazione fu tenuta da Francesco Rausa (deputato al Parlamento): *L'iter parlamentare del progetto 'Fortuna': storia e prospettive*; la seconda e la terza da P. Bozzi, docente di filosofia del diritto nelle Università di Bari e di Lecce, *La Famiglia nel suo fondamento biblico e teologico e La Famiglia: aspetto sociologico*; la quarta dall'avv. Giovanni Tondi Delle Mura, *Divorzio: soluzione o problema?*; la quinta dall'avv. Menotti Guglielmi, *Divorzio, Costituzione, Concordato e riforme legislative*. Una sintesi finale fu sviluppata dal pretore di Nardò, dott. Angelo Sodo.

Per affrontare simili tematiche fu indetto nel 1978 un convegno diocesano, *Evangelizzazione e promozione umana*, a cura dell'Ufficio pastorale diocesano, diretto dal sacerdote Luigi Ruggeri⁴⁴. Interessanti le proposte avanzate in merito alla pastorale familiare. Alle relazioni, una teologica e due a carattere socio-pastorale, seguirono i gruppi di studio, nei quali si rilevò che i corsi prematrimoniali assolvevano solo un ruolo d'informazione, valido ma insufficiente. Pertanto si riteneva prioritario organizzare un *catecumenato dei giovani*, personalizzando il cammino di ogni coppia, favorendolo anche con l'accompagnamento di coppie di sposi cristiani autorevoli per la loro vita familiare. In pratica, si auspicava, ancora una volta, la creazione dei *gruppi famiglia*, inseriti all'interno delle comunità parrocchiali con il compito specifico di animare la pastorale familiare. Si richiamava, inoltre, la decisività di scandire la preparazione alla celebrazione del matrimonio nelle tre tappe già sopra enucleate, come itinerario di risposta ad una vocazione dono di Dio, e non soltanto come frutto di esigenze umane⁴⁵.

Su tali argomenti mons. Mennonna ritornò più volte. Inoltre, nelle *Indicazioni pastorali per l'anno 1978-79*, nel richiedere una catechesi per gli adulti, proponeva di diffondere il cammino formativo delle *Équipes Notre Dame*, come propeutico, alla spiritualità coniugale⁴⁶.

Sul piano organizzativo delle strutture di pastorale familiare, si puntò alla istituzione di Consultori Familiari, allo scopo di offrire gratuitamente una consulenza specialistica alle coppie di fidanzati e di sposi in difficoltà. In questo quadro si inserisce il Consultorio Familiare di Nardò, inaugurato nell'aprile 1979, cui seguì quello di Galatone nel dicembre 1981⁴⁷.

Tutta l'attività svolta, tra cui anche le numerose conferenze offerte in diocesi⁴⁸, diede, forse, frutti positivi se il Vescovo poteva nel 1981 affermare che, nonostante l'introduzione del divorzio e la liberalizzazione dell'aborto, la progressiva dissoluzione della famiglia era meno evidente in diocesi che nel Salento e nel resto d'Italia. Con soddisfazione riconosceva l'efficacia dell'opera svolta dal clero e dai laici, ai quali rivolgeva sollecitazioni ad intensificare ogni movimento di spiritualità coniugale e familiare, pur di arginare la crisi della famiglia e di recuperare nella celebrazione del matrimonio il senso sacramentale, a volte non vissuto a causa di esteriorità e di sfarzo⁴⁹.

Ancor più mons. Mennonna si sentì impegnato dopo l'incontro dei vescovi di Puglia e Basilicata con Giovanni Paolo II, avvenuto il 28 novembre 1981. Il

⁴⁴ L. RUGGERI, *Convegno diocesano su "Evangelizzazione e promozione umana". L'azione pastorale tra fedeltà e rinnovamento*, in BUDN, 26, 1977, pp. 51-60.

⁴⁵ ID., *I problemi della famiglia nella nostra diocesi*, ivi, pp. 52-54.

⁴⁶ ID., *Indicazioni pastorali per l'anno 1978-79*, in BUDN, 27, 1978, pp. 48-52.

⁴⁷ S. MANZITTI - L. RUGGERI, *Consultorio Familiare Diocesano*, in BUDN, 28, 1979, pp. 29-36.

⁴⁸ Tra le altre cfr. le conferenze del febbraio e del marzo 1982, rispettivamente *Matrimonio e famiglia oggi in Italia e Missione dei coniugi cristiani nella Chiesa*, in BUDN, 31, 1982, p. 32.

⁴⁹ A. R. MENNONNA, *Piano pastorale per l'anno 1980-81, Pastorale della Famiglia*, in BUDN, 30, 1981, p. 28.

Papa, infatti, non mancò di sollecitarli ad organizzare un'azione pastorale organica, tesa a formare i giovani alla realtà umana e soprannaturale dell'amore, alle responsabilità derivanti dal matrimonio elevato alla dignità di Sacramento e al grande servizio che sono chiamati a rendere alla Chiesa e alla società. Raccomandava anche di coinvolgere le famiglie, vere e proprie chiese domestiche, nel ministero dell'evangelizzazione, per la formazione completa dell'uomo e del cristiano, auspicando un'azione pastorale congiunta a livello regionale⁵⁰.

Guardato nel suo insieme, il magistero di mons. Mennonna si presenta fedele agli orientamenti del magistero conciliare, pontificio e nazionale e, allo stesso tempo, aderente alla realtà locale della Chiesa affidata alle sue cure pastorali. Non fu quindi semplice e passiva applicazione o, peggio ancora, fredda trasposizione di quanto si maturava a livello universale e nazionale, ma il tentativo felicemente riuscito di leggere i segni dei tempi della propria realtà locale, con la sensibilità e l'attenzione maturata con i vari pontefici e confratelli vescovi, con i quali mons. Mennonna ebbe a confrontarsi.

E' da riconoscere, però, che la risposta globale della diocesi non corrispose pienamente al suo magistero. La pastorale rimase appannaggio dei presbiteri e dei pochi *laici più praticanti*, ma non divenne l'opera della intera comunità ecclesiale e della singola chiesa domestica. Soprattutto la famiglia continuò ad essere semplice oggetto delle cure pastorali, e non soggetto partecipe e corresponsabile. Poco valorizzati furono i corsi di formazione degli operatori pastorali, organizzati sì a più riprese, ma ai quali non si diede quella necessaria sistematizzazione che avrebbe consentito una svolta decisiva. Tutto sommato, si rimase prigionieri di una pastorale ordinaria di mantenimento e di sacramentalizzazione e non si passò, invece, ad una pastorale di evangelizzazione ad ampio respiro, fondata sulla testimonianza di adulti nella fede, di sposi e genitori maturi nella spiritualità e nel ministero coniugale loro affidato dal Signore.

4. La continua e insistente attenzione di mons. Aldo Garzia

Anche mons. Aldo Garzia (1983-1994) rivolse a matrimonio e famiglia un'attenzione preponderante nel corso del suo episcopato⁵¹. Nei suoi interventi magisteriali si adoperò per riproporre, mediandolo, il magistero conciliare, pontificio e nazionale, senza peraltro trascurare la piena sintonia con la Conferenza Episcopale Pugliese, della quale fu per diversi anni segretario. Non a torto, si può riconoscere in lui la tensione a coniugare la dottrina della Chiesa con la realtà locale, anche se non sempre agli interventi magisteriali seguì la dovuta applicazione nell'azione pastorale diocesana.

⁵⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Il Papa ai Vescovi della Puglia e della Lucania in visita alla Sede di Pietro*, in BUDN, 30, 1981, pp. 57-62.

⁵¹ A. GARZIA, *La Chiesa domestica. Riflessioni per una pastorale organica della famiglia. Quaresima 1981*, in L. M. DE PALMA - D. AMATO (a cura di), *Lettere pastorali dei Vescovi di Molfetta, Giovinazzo e Terlizzi (1818-1981)*, Molfetta, Luce e Vita, 1992, pp. 856-877.

Appena un anno dopo il suo ingresso nella diocesi di Gallipoli (ottobre 1983) e in quella di Nardò (novembre 1983), non tardò a manifestare il desiderio di conoscere, con maggiore accuratezza ed esaustività, la realtà affidata alle sue cure pastorali. Anche per questo scopo, indisse nel 1983 il I Convegno ecclesiale su "Eucaristia, Comunione e Comunità"⁵², al quale ne seguirono altri due e, tra questi, l'ultimo interamente dedicato alla famiglia.

Veramente interessanti e attuali appaiono, anche a distanza di anni, i rilievi e le proposte operative frutto del lavoro svolto nei gruppi di studio, riguardo alla realtà della famiglia e, conseguentemente, della pastorale familiare.

A Gallipoli si denunciava innanzi tutto il degrado della famiglia, "(...) un tempo ambiente ideale per la prima catechesi e per la vita di fede", e si rilevava "la necessità di individuare nuovi modi per coinvolgere le famiglie nella crescita globale della vita cristiana comunitaria"⁵³. Si auspicavano pertanto la costituzione, nelle parrocchie, di organismi con l'intento di affiancare le famiglie in modo da recuperare il rapporto con la Chiesa e l'individuazione e la messa in atto dei modi opportuni affinché i sacramenti (specialmente la Cresima e il Matrimonio), segnassero l'inizio di un nuovo modo di essere e di vivere l'esperienza comunitaria. A tal riguardo si propose di curare la catechesi nelle varie fasce dell'età - coinvolgendo anche i genitori per la catechesi ai fanciulli e ai giovani - e di migliorare la qualità dei corsi di preparazione al matrimonio, rendendone obbligatoria la frequenza da parte dei fidanzati⁵⁴. Un intero paragrafo della relazione conclusiva fu dedicato a *Eucaristia, matrimonio e famiglia*⁵⁵.

In particolare, per la preparazione al matrimonio, si stabilì che i Corsi prematrimoniali fossero sempre meglio organizzati e in tutte le zone pastorali; non si celebrasse subito il matrimonio, anche nel caso dei fuggitivi; si iniziasse la preparazione educando i giovani all'amore, già nella fase adolescenziale immediatamente post-puberale (corsi fin da 15-16 anni); si diffondessero di più i movimenti di spiritualità coniugale, quali l'Équipe Notre Dame, l'Istituto "S. Famiglia" e il Gruppo coppie di AC, avendo constatato che i molteplici tentativi di coinvolgimento delle coppie da parte delle parrocchie, in occasione del primo, decimo, venticinquesimo e cinquantesimo anniversario di matrimonio, a parte qualche lodevole eccezione, erano tutti caduti nel nulla o nel disinteresse. Per consentire la formazione degli operatori, si promossero altre giornate di studio su temi specifici.

A conclusione del convegno mons. Garzia affermava di aver preso atto delle "preziose suggestioni pastorali" per ciò che rifletteva la pastorale familiare, e

⁵² ID., *I Convegno Ecclesiale Diocesano "Eucaristia, Comunione e Comunità"*, in BUDN-G, 28, 1983, pp. 31-73; BUDN-G, 32, 1983, pp. 42-85.

⁵³ Cfr. *Relazione conclusiva*, GRUPPO n.° 2, in BUDN-G, 28, 1983, pp. 12-43.

⁵⁴ Cfr., *Relazione conclusiva*; GRUPPO n.° 5 e GRUPPO n.° 7, ivi, pp. 49, 54.

⁵⁵ Cfr., *Relazione conclusiva*, GRUPPO n.° 5, in BUDN-G, 32, 1983, pp. 65-69.

impegnava la comunità diocesana ad approfondire ulteriormente le proposte al fine di offrire opportuni orientamenti pastorali⁵⁶.

Programmare, celebrare, verificare: sono questi i momenti seguiti da mons. Garzia nello svolgimento di questo primo convegno e ripresi in seguito anche nei successivi. Apprezzabile è questo stile nel condurre i lavori, perché riflette una strategia pastorale di fondo e una scelta di campo: garantire il pieno coinvolgimento dei collaboratori, pervenire insieme ad una conoscenza approfondita della realtà locale e quindi attuare, sinergicamente, le proposte operative.

Risulta alquanto difficile riscontrare con dati precisi quanto le proposte siano effettivamente passate nella prassi pastorale posteriore al Convegno. Di certo, le sollecitazioni emerse in quella sede costituirono il substrato delle successive. Una prima verifica in questo senso fu, comunque, ottenuta nel 1984 con la celebrazione del II Convegno ecclesiale. A conclusione dei lavori emerse che la famiglia viveva lontana dalle comunità parrocchiali e manifestava disinteresse verso la vita di fede⁵⁷.

Le motivazioni di fondo di tali atteggiamenti furono ritrovate nell'emancipazione femminile, che aveva acuito l'isolamento e la chiusura egoistica, spegnendo in tal modo il bisogno di riconciliazione anche in famiglia, la cui mancanza era segnalata sia nel rapporto genitori-figli che tra i genitori stessi.

Un altro elemento sottolineato riguardava la scarsa attenzione dei genitori alla vita di fede dei figli⁵⁸. Pertanto appropriate furono le proposte di divulgare un questionario allo scopo di coinvolgere le famiglie nella programmazione della parrocchia, di invitarle all'incontro di preghiera da farsi al termine di ogni unità catechistica e di sollecitarle ad un coinvolgimento costante e globale verso la vita di fede⁵⁹.

Nell'omelia alla celebrazione conclusiva del Convegno, il vescovo Garzia proponeva tra l'altro, in riferimento alla famiglia, di avviare una catechesi su come vivere la domenica, alla luce della nota pastorale della CEI *Il Giorno del Signore*, e di perseverare tenacemente nell'opera di sensibilizzazione dei coniugi a vivere gli impegni derivanti dal sacramento del matrimonio⁶⁰.

Del III Convegno ecclesiale diocesano, *Famiglia Territorio e Chiesa*⁶¹, si era parlato in modo organico durante la riunione del Consiglio pastorale diocesano dell'11 dicembre 1986⁶². In quella sede si era deciso di articolare il lavoro in tre

⁵⁶ Ivi, pp. 69-84.

⁵⁷ Cfr. *Relazione finale*, GRUPPO n.2, in BUDN-G, 29, 1984, pp. 41-42.

⁵⁸ Cfr. *Relazione finale*, GRUPPO n.1 e GRUPPO n.2, in BUDN-G 7-12, 1984, pp. 43-44.

⁵⁹ Cfr. *Relazione finale*, GRUPPO n.2, in BUDN-G, 29, 1984, p. 41.

⁶⁰ A. GARZIA, *Omelia nella Cattedrale di Gallipoli a conclusione del Convegno*, in BUDN-G, 29, 1984, pp. 55-64. Il testo è analogo a quello dell'omelia pronunciata nella Cattedrale di Nardò, in BUDN-G, 7-12, 1984, pp. 56-62; *Indicazioni operative pastorali 1984/85*, ivi, pp. 62-65 (particolarmente p. 64).

⁶¹ In realtà si tratta del primo della diocesi nereto-gallipolina.

⁶² S. BOVE BALESTRA, *Verbale delle riunioni del Consiglio pastorale diocesano*, in BUDN-G, 34, 1986, pp. 87-89.

tappe: *momento di divulgazione generale*, con la partecipazione di tutti i presbiteri, dei membri del Consiglio pastorale diocesano, persone interessate al problema, autorità e amministratori locali per una lettura socio-religiosa dell'indagine; *momento di divulgazione zonale*, con la celebrazione di mini convegni a livello foraniale; *momento di sintesi diocesana* dei risultati dei mini convegni per la formulazione di una pastorale familiare diocesana.

Queste auspiccate ultime due fasi sono, tuttavia, mancate. Oggi, dell'intero Convegno si riscontra una recezione parziale ed epidermica, e l'obiettivo finale, quello cioè di pervenire alla strutturazione di un progetto diocesano di pastorale familiare, resta ancora da perseguire.

Verifica positiva, invece, compì il vescovo a conclusione del Convegno, registrando, come primo frutto dello stesso, *"un rinnovato e generoso senso della corresponsabilità e della capacità d'intesa, di dialogo, di azione sulle urgenze e sulle richieste che la famiglia cristiana della diocesi oggi presenta e che interpella persone, comunità Chiesa e società"*⁶³. Proponeva la rilettura degli atti del Convegno nelle varie realtà parrocchiali o zonali, offrendo concrete piste di lavoro: per i vari Consigli pastorali parrocchiali, lo studio dei tempi e dei modi per riflettere a più vasto raggio sulle tematiche emerse nel Convegno; per le comunità parrocchiali, l'attuazione di una catechesi specifica sul sacramento del matrimonio. A tale proposito richiedeva, in particolare, la lettura sistematica del documento della CEI, *Evangelizzazione e sacramento del Matrimonio*, soprattutto la parte riguardante: *"la vita e la missione della coppia e della famiglia cristiana nella Chiesa e nel mondo"* (parte II, sez. III). Nello stesso tempo indicava l'altro documento, sempre della CEI, *Comunione e comunità nella chiesa domestica*. Infine, non trascurò d'impegnare la Commissione Famiglia, nell'ambito del Consiglio pastorale parrocchiale, chiedendo di promuovere *"particolari iniziative di rievangelizzazione del sacramento del matrimonio, soprattutto nell'ambito di famiglie giovani"*.

Quanto ai Corsi in preparazione al sacramento del matrimonio, mons. Garzia prendeva atto che erano *"promossi e abbastanza frequenti in tutta la diocesi"*. Auspicava, però, come in precedenza mons. Mennonna, l'organizzazione di una catechesi continuativa per le famiglie dopo il matrimonio, chiedendo a un *"gruppo di famiglie di dare inizio ad un itinerario di esperienza di vita cristiana nella famiglia e della famiglia"* e, anche, di riflettere su iniziative per la formazione specifica degli operatori di pastorale familiare⁶⁴.

A conclusione del III Convegno, il 25 dicembre 1987, il vescovo inviava alla diocesi la lettera pastorale *La famiglia speranza del domani*⁶⁵, che a ragione può essere considerata come la *pietra miliare* del suo magistero in merito alla pasto-

rale familiare. Nella prima parte, avente come titolo *"Una proposta"*, il vescovo tracciò i criteri per l'azione pastorale, riprendendoli dal documento, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio* della CEI: ecclesialità, esistenzialità, organicità, gradualità e formazione permanente della famiglia. Soffermandosi sulla *famiglia oggetto di pastorale*, richiamò l'articolazione dei tempi per la preparazione al matrimonio - distinti come già programmati dal vescovo Mennonna in preparazione *remota*, *prossima* e *immediata*, cui seguiva la fase post-matrimoniale, - e le strutture e gli operatori della pastorale familiare, affermando che *"ogni piano pastorale, diocesano e parrocchiale, non dovrà mai prescindere dal prendere in considerazione la pastorale della famiglia"*. Anche quando affrontò i temi della *famiglia soggetto di pastorale*, ricordò ai coniugi la loro partecipazione sacramentale al triplice ufficio profetico, sacerdotale e regale di Cristo, illustrando il *proprium* della famiglia di comunità, che annuncia, che santifica, che ama⁶⁶. In particolare per la preparazione *remota* al matrimonio sottolineò l'esigenza di una catechesi mirante ad evidenziare il mistero della vita, per gli altri, articolò un programma dettagliato di temi da svolgere in dodici incontri⁶⁷; per la preparazione *immediata* dispose di organizzare almeno tre incontri per approfondire⁶⁸. Come prosecuzione e sviluppo dell'itinerario catechistico di preparazione, si proponeva anche l'attuazione di un itinerario per la coppia in attesa di un figlio.

Seguiva, poi, un'elencazione di *impegni particolari di catechesi* per evangelizzare la famiglia (intesa come comunità di persone, comunità di servizio alla vita, cellula della società civile ed ecclesiale), nei suoi compiti, nei luoghi educativi e nella partecipazione alla vita sociale ed ecclesiale, con particolare attenzione alle famiglie in difficoltà⁶⁹.

A queste indicazioni pastorali seguirono altre proposte nei vari incontri con il clero, come nel corso tenuto nel settembre 1988⁷⁰.

⁶⁶ Ivi, pp. 20-26.

⁶⁷ Questi i punti: il matrimonio *progetto di Dio*, consegnato alla coppia; il matrimonio *sacramento* di salvezza; il matrimonio *comunità* per gli altri (la famiglia, la società, la Chiesa); il *rapporto* interpersonale dell'uomo e della donna fondato sull'amore; i problemi della sessualità coniugale e della paternità responsabile; le essenziali conoscenze medico-biologiche; elementi di base per un'ordinata conduzione della famiglia; principi di spiritualità familiare e mezzi per lo sviluppo (preghiera in famiglia, ascolto della Parola di Dio, frequenza ai Sacramenti della Riconciliazione e all'Eucaristia, la domenica quale giorno del Signore e della famiglia); la famiglia, scuola di vita e di fede; la *Chiesa domestica* e la Parrocchia (apostolato, collaborazione e inserimento nei gruppi, associazioni e movimenti); e infine la presentazione del "Catechismo dei bambini".

⁶⁸ Questi i temi da trattare: il *mistero* di Cristo e della Chiesa; i significati di *grazia* e di *responsabilità* del matrimonio cristiano; la preparazione per una partecipazione attiva e consapevole ai riti della liturgia nuziale.

⁶⁹ Infine, si indicavano le date propizie per organizzare le celebrazioni con le famiglie: festa della santa Famiglia; giornata per la vita; festa del papà e della mamma; date di anniversario (10°, 25° e 50° di matrimonio).

⁷⁰ G. PICA, *Comunicato dei lavori del "Corso di spiritualità e di aggiornamento pastorale per il Clero"*, in BUDN-G, 2, 1988, pp. 163-167, nel quale tra l'altro, il vescovo sottolineava la necessità di recuperare la prassi della preghiera del Rosario nella famiglia, incoraggiava ogni iniziativa pastorale per la famiglia e della famiglia nella catechesi per i fanciulli e per i giovani (cfr. A.

⁶³ A. GARZIA, *Omelia a conclusione del III Convegno ecclesiale diocesano*, in BUDN-G, 1, 1987, p. 191.

⁶⁴ Ivi, p. 193.

⁶⁵ A. GARZIA, *La Famiglia speranza del domani. Lettera pastorale alla diocesi di Nardò-Gallipoli*, Taviano, Grafo 7 Editrice, 1987.

Interessante fu la riunione del Consiglio presbiterale e tutto il clero della diocesi, per la presentazione del *Decreto Generale della CEI sul matrimonio canonico*, perché, accanto alla definizione degli orientamenti dottrinali, in linea con gli atti ufficiali, si riservava particolare attenzione nel considerare i corsi di preparazione al matrimonio annuali, suddivisi per foranie⁷¹.

A questi interventi di preparazione faceva seguire azione concreta, coniugando, a volte, molto proficuamente, la teoria e la prassi in una strategia pastorale, che andava sempre meglio delineandosi⁷².

Da ultimo va menzionato il Convegno pastorale diocesano del settembre 1993⁷³ - celebrato in vista dell'anno internazionale della famiglia indetto dall'ONU e accolto dalla Santa Sede - dal quale scaturì il documento *Indicazioni operative a conclusione del corso di aggiornamento*⁷⁴.

Tra le altre vi era quella relativa alla celebrazione del matrimonio, che per il vescovo doveva preferibilmente tenersi nella chiesa parrocchiale, espressione della comunità di appartenenza, educando al senso cristiano della festa. Infine, proponeva, di coinvolgere le coppie di sposi negli organismi e nelle attività pastorali, da una parte individuando nei programmi pastorali degli spazi di una solidarietà familiare quotidiana, soprattutto nei confronti delle famiglie in situazio-

ni di disagio; dall'altra sollecitando la loro partecipazione alle associazioni per affrontare i problemi della scuola, del lavoro, della devianza minorile⁷⁵.

Un ulteriore richiamo alla metodologia di intervento fu offerto nel corso dell'anno successivo, nel momento in cui il Vescovo esprime l'esigenza di offrire ai giovani sposi una catechesi mistagogica dopo la celebrazione del Sacramento, aiutandoli a vivere la loro specifica ministerialità. Aggiunse, in tale occasione, che bisognava parlare non più di *corsi prematrimoniali*, ma di *itinerari* pastorali, attraverso i quali sottolineare lo specifico della vita cristiana e gli aspetti ad esso connessi⁷⁶.

La morte, sopravvenuta prematuramente il 17 dicembre dello stesso anno, ha impedito a mons. Garzia di completare, tra i tanti progetti in cantiere, anche quello di organizzare meglio l'attività pastorale della diocesi, contestualmente alla visita pastorale quasi ultimata.

A distanza di quasi tredici anni, possiamo dire che alla sua attenta e premurosa sollecitudine non sempre fece riscontro una altrettanta recettività a livello di prassi. Infatti, escludendo l'organizzazione di corsi prematrimoniali, già da tempo avviati dai suoi predecessori, non riuscì a provocare, nella pastorale diocesana, quella svolta necessaria per rispondere pastoralmente ed efficacemente alla crisi della famiglia. Si potrebbe asserire che - come interpretazione di tale dato di fatto - mancò la necessaria continuità tra teoria e prassi, che avrebbe senz'altro consentito di costruire saldamente i presupposti per un coinvolgimento effettivo e duraturo dell'intera comunità ecclesiale e delle singole famiglie, e, quindi, per una riscoperta a più largo raggio sia dell'importanza del matrimonio e della famiglia che del ministero dei coniugi a favore dell'evangelizzazione.

Comunque, con la sua continua e solerte premura verso il matrimonio e la famiglia, mons. Garzia ha certamente allargato gli orizzonti della pastorale verso le nuove urgenze, richiamando l'attenzione degli operatori a non trascurare i problemi delle comunità ecclesiale e civile, le quali hanno nel nucleo domestico la loro scaturigine. E soprattutto, ha trasmesso la sensibilità a considerare la famiglia come punto di partenza e di arrivo di tutta la pastorale, dando particolare e ricorrente rilievo ad ogni tappa precedente e seguente la celebrazione del matrimonio.

⁷⁵ A. GARZIA, *Indicazioni operative a conclusione del Corso di aggiornamento*, in BUDN-G, 2, 1993, pp. 71-79. I risultati dell'intensa attività svolta furono verificati nel marzo 1994, nella riunione del Consiglio Presbiterale diocesano. Alla riscontrata positività Vescovo non poteva che sottolineare la necessità di garantire una maggiore unitarietà all'interno della organizzazione dei corsi, rimarcando con chiarezza gli insegnamenti del Magistero e sollecitando una sempre più intensa e qualificata presenza dei parroci nella catechesi delle coppie interessate (cfr. A. CORVO, in BUDN-G, 8, 1994, pp. 206-208).

⁷⁶ ID., *Verbale del Consiglio Pastorale diocesano*, ivi, pp. 208-209.

GARZIA, *Indicazioni dopo il Convegno di settembre*, ivi, pp. 14-125). L'anno seguente il Convegno si tenne nel mese di luglio, e ebbe tra i vari relatori anche mons. Elio Sgreccia, docente di Bioetica all'Università Cattolica, e mons. Franco Costa direttore dell'Ufficio Nazionale CEI per la pastorale familiare (A. GARZIA, *Lettera al Clero diocesano. a) Corso di aggiornamento pastorale (3-6 luglio 1989)*, in BUDN-G, 3, 1989, pp. 78-79).

⁷¹ G. COLITTA, *Verbale n. 2*, in BUDN-G, 5, 1991, pp. 137-138. Così fu suddiviso: 4 per Nardò, 4 per Gallipoli, 6 per Copertino, 4 per Galatone, 8 per Casarano, 4 per Alliste. In merito a tale organizzazione, di rilievo è l'intervento del vicario generale, mons. Vincenzo Calcagnile. Questi, richiamando la lettera pastorale del vescovo, *La famiglia speranza del domani*, ribadiva la necessità di curare la preparazione dei nubendi con il corso prematrimoniale, e con "almeno tre colloqui per approfondire il sacramento del matrimonio come mistero di Cristo e della Chiesa ed i significati di grazia e di responsabilità del matrimonio cristiano" (cfr. V. CALCAGNILE, *Punti di riferimento per l'applicazione del Decreto generale della CEI sul matrimonio canonico*, ivi, p. 82).

⁷² Anche nel Convegno diocesano, celebrato a Sansimone nei giorni 1-4 luglio 1991, dedicato alle nuove povertà della società contemporanea, mons. Garzia evidenziava l'urgenza di risalire tempestivamente alle loro cause, prima tra tutte la crisi della famiglia (cfr. A. GARZIA, *Prolusione*, ivi, pp. 136-143. Per il programma dell'intero Convegno, cfr. pp. 134-136).

⁷³ ID., *Corso di aggiornamento "Famiglia cristiana e nuova evangelizzazione"*, in BUDN-G, 7, 1993, pp. 69-70.

⁷⁴ ID., *Indicazioni operative a conclusione del corso di aggiornamento*, ivi, pp. 71-79. Il vescovo, dopo aver ricordato il cammino percorso dalla Chiesa locale, non poteva non riconoscere che esso, attraverso la celebrazione dei tre Convegni ecclesiali, aveva dato alla famiglia una particolare centralità. Passava poi ad offrire delle indicazioni metodologiche per elaborare il programma pastorale parrocchiale. Infine, a proposito della preparazione alla celebrazione del sacramento del matrimonio, riprendeva la triplice suddivisione in *preparazione remota, particolare e immediata*, muovendosi sulle linee pastorali precedenti, cui aggiunse una più articolata organizzazione.

COSIMO RIZZO

FEDE E CULTURA NELLA CHIESA ITALIANA DI OGGI

Il discorso sulla cultura preoccupa da tempo i cattolici. È facile intuirne la portata, ma è molto difficile definirne i termini.

In tono di ricerca, non quindi di trattazione sistematica, vorremmo riflettere su alcune idee, peraltro già note, soprattutto per accompagnare lo sforzo che la Chiesa in Italia sta compiendo per delineare e realizzare quello che è stato chiamato "Progetto culturale"¹.

A metà degli anni '90, ripetendo un'esperienza già felicemente proposta nei due decenni precedenti, le Chiese italiane si ritrovarono, a Palermo, in un Convegno ecclesiale nazionale, che può essere preso come riferimento di una presa di coscienza significativa della situazione odierna del cattolicesimo italiano.

Alle spalle del Convegno stavano una serie di tensioni, anche ideologiche, che avevano lacerato la comunità cristiana. Si trattava di forti tensioni – tra le aggregazioni ecclesiali, tra queste e le parrocchie, tra progressisti e tradizionalisti – che però erano andate affievolendosi negli ultimi tempi, dopo aver toccato il loro vertice a metà degli anni '80. Nel tempo più vicino il tessuto pastorale era stato percorso invece dal sovrapporsi di temi, di ambiti, di impegni, tutti percepiti come urgenti: chi reclamava il primato della famiglia nell'azione pastorale e chi spingeva per dare precedenza ai problemi del mondo giovanile; chi si schierava per la centralità del tema delle comunicazioni sociali e chi reclamava priorità nell'agire solidale verso il mondo delle antiche e delle nuove povertà: un giustapporsi di priorità, ciascuna appena connessa con le altre, non poche volte percepite in termini concorrenziali.

Ma a Palermo tutto questo fu spazzato via dal sorgere di una nuova esigenza, che possiamo definire come esigenza di sintesi e di essenzialità, ma anche di più coraggiosa presenza nella storia – incontrandosi quindi con l'ispirazione che sta dietro alla *Tertio millennio adveniente* e poi alla *Novo millennio ineunte* di Giovanni Paolo II – che va a toccare l'essere e la missione del cristiano e della Chiesa.

Sul primo versante questa esigenza si traduce nella richiesta di riconoscere l'assoluto primato della spiritualità rispetto ad ogni altro "fare" della e nella

¹ Cfr. *Progetto culturale orientato in senso cristiano*, Torino, Elle Di Ci, Leumann, 1997.

Chiesa. La spiritualità diventa parola chiave del cattolicesimo odierno, seppure non priva di equivoci, a cui il Convegno cercò di porre rimedio, ribadendo che si tratta di una spiritualità che deve incentrarsi sulla persona di Cristo, che deve tradursi come vita nello Spirito di Cristo. Una spiritualità, pertanto, storica, personalizzata, di comunione, declinata secondo il termine della "reciprocità", che trova espressione sintetica in una formula: "Contemplativi nella storia e memori del mondo davanti a Dio".

Sul secondo versante a Palermo emerge l'urgenza di una "estroversione" della Chiesa, una riaffermazione della sua finalità missionaria. Ma anche in questo caso non si tratta di una qualsiasi missionarietà, bensì di quella che recupera il senso forte della verità, per aprirsi con una precisa identità al dialogo e all'incontro con il mondo contemporaneo, nella consapevolezza che la Parola ha in sé capacità di incarnazione in ogni tempo e in ogni luogo.

All'incrocio tra queste due esigenze si apre lo spazio proprio del "Progetto culturale". Interpretando infatti l'esigenza di spiritualità come la traduzione in chiave religiosa della ricerca di senso che percorre la società contemporanea e concependo la missione come l'esplicitazione della forma che promana per se stessa dalla verità da cui si è posseduti, ecco che la cultura viene a costituire quasi il tessuto su cui la verità del Vangelo si disvela come significativa rispetto alle domande dell'interlocutore.

È in questa prospettiva che va collocato il significato "del Progetto culturale": esso si propone di dare organica attuazione alla ricerca di coniugare assieme, in modo riflesso e socialmente rilevante, il senso della vita e la proposta della fede.

Come ripensare la presenza dei credenti nella storia, in questi tempi di post-modernità, cercando di superare i divieti del laicismo, ma anche prendendo atto della situazione di pluralismo?

Può il pluralismo della condizione culturale significare la rinuncia di avere in Cristo il fondamento e il modello di una piena umanità?

A queste domande il Progetto culturale vuole rispondere assumendo con consapevolezza e in modo programmatico il compito perenne di coniugare insieme fede e cultura².

Orizzonte del Progetto culturale è il riconoscimento delle sfide cruciali che la cultura pone oggi alla fede. Proprio raccogliendo queste sfide la fede esprime la sua energia creativa e alimenta il rinnovamento dell'uomo e della società. Obiettivo del progetto culturale è costruire, con le categorie di oggi, una visione del mondo cristiana, consapevole delle proprie radici e della propria pertinenza sulle questioni vitali, fiduciosa circa le proprie potenzialità nel dialogo con la cultura contemporanea. Si tratta di rendere capaci di dire in modo originale e plausibile la nostra fede.

² G. AMBROSIO, *Il progetto culturale orientato in senso cristiano, cammino e prospettive* in AA.VV., *Il progetto culturale della Chiesa italiana e l'idea di cultura*, Milano, Glossa, 2000, pp. 29-52.

Oggi la Chiesa italiana deve far passare l'evangelizzazione, cioè il suo compito proprio attraverso un rinnovato e più intenso confronto critico con le forme della cultura diffusa. Stiamo dentro una svolta storica o, comunque, in una fase di transizione piena di incertezze, i cui sviluppi avranno conseguenze significative riguardo alla valorizzazione o alla emarginazione che ha alimentato e costruito la nostra civiltà. Solo entrando nel vivo del rapporto tra Vangelo e cultura è possibile salvare oggi questa eredità e questa fecondità. Un progetto culturale orientato in senso cristiano investe la cultura nel suo senso più ampiamente umano, che abbraccia tutta la realtà della vita, avendo come suo snodo essenziale quei valori e quei modelli di comportamento che guidano in concreto le nostre scelte.

L'uso abbondante che il gergo ecclesiastico recente fa del termine *cultura* non è accompagnato da proporzionale impegno in un compito tanto sofisticato quale quello di definirne riflessamente il concetto. Tutto ciò deriva dalla difficoltà di assegnare un significato univoco all'idea di progetto culturale.

Per superare tale ostacolo occorre approfondire la riflessione a proposito della cultura e della essenziale mediazione che essa sempre realizza tra verità della fede e giudizio storico.

In questa prospettiva, si delineano per i credenti diversi *fronti* di impegno culturale: il dualismo tra fatti e valori è un tratto sistemico della cultura riflessa del nostro tempo; la denuncia del carattere mistificante di tale dualismo appare come uno dei compiti più urgenti del cattolicesimo contemporaneo. Inoltre se cultura è il nome assegnato al complesso delle condizioni sociali della coscienza, progetto culturale assume allora il senso di progetto politico; certo, intendendo il progetto politico in senso alto, quale progetto civile, non invece quale progetto di governo o anche di una forma dello Stato. Essenziale è la distinzione tra progetto civile e progetto politico. Quando la formula progetto culturale fosse intesa quasi indicasse un progetto civile, essa non potrebbe servire a definire il progetto pastorale della Chiesa italiana.

Il Vangelo, che la Chiesa deve annunciare, non è infatti un progetto civile, né può mai in alcun modo concretarsi nella forma di un qualsivoglia progetto civile. Il compito della Chiesa deve riguardare in prima battuta le forme della coscienza e il suo essenziale riferimento a Dio. A tale titolo appunto la pastorale deve occuparsi della stessa cultura.

Sul fronte pastorale, bisogna superare un'illusione facile, quella di ritenere che si possa separare il messaggio evangelico e le sue forme storiche³.

Progetto culturale non è un'accezione di seconda mano del richiamo all'unità politica dei cattolici⁴, non è la ricerca di una ritrovata egemonia⁵, non è la nega-

³ G. ANGELINI, *Il significato di progetto culturale in Fede, libertà, intelligenza*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, pp. 49-53; ID., *Sul concetto di cultura*, in AA.VV., *Libertà della fede e mutamenti culturali*, Bologna, Dehoniane, 2000, pp. 243-248.

⁴ F. GARELLI, *Cattolici e trasformazione sociale: religiosità, vissuto quotidiano, cultura dop-pia, presenza sociale*, in AA.VV., *Cattolici in Italia tra fede e cultura*, Milano, Vita e pensiero, 1957, pp. 55-72.

⁵ P. CODA, *Per un'antropologia trinitaria*, in AA. VV., *Cattolici in Italia*, cit., pp. 193-202.

zione dell'opzione preferenziale per i poveri, non è un modo per impedire il pluralismo della ricerca teologica o laicale. È piuttosto il luogo in cui trovare consonanze per tradurre nel pratico le autorevoli indicazioni della vita ecclesiale e del Vangelo. È uno strumento di consenso ecclesiale per sostenere la pastorale comune e ordinaria. È tentativo di connettere riflessione alta e mentalità diffusa dentro il vissuto cristiano. Più propriamente, il progetto culturale attiene all'antropologia cristiana nella sua contemporaneità.

È possibile riesprimere il messaggio cristiano mediante una inculturazione che lo renda socialmente credibile e rilevante per il mondo? Questa è stata in sintesi la sfida di Palermo.

Se il messaggio cristiano, malgrado i mezzi, non stringe abbastanza, è per colpa della sfasatura della sua proposta rispetto alle attese degli uomini oggi, non per debolezza di mezzi. Il messaggio non prende, in altri termini, per quella carenza culturale cattolica che ci impedisce di ritrascrivere la nostra fede in termini oggi pertinenti.

I cristiani devono imparare a incontrarsi *dialetticamente* in vista di capire insieme, e non per fare forza contro qualcuno. In particolare, dovranno essere i laici gli scopritori progressivi di quell'autoregolazione operosa che è appunto l'esercizio della laicità.

C'è uno spazio vuoto tra la proclamazione dei sommi principi e la prassi manuale e quotidiana del nostro vivere. Ebbene, quello spazio va colmato soprattutto dai laici. Essi dovranno disporsi a quella reciproca "contaminazione cognitiva" per cui le varie posizioni, le molte possibilità, vengano confrontate tra loro e con il Vangelo fino a derivarne un senso di fede bene incarnato.

Secondo alcuni studiosi l'assemblea di Palermo si è dimostrata inadeguata di fronte alla complessità della cultura, della politica, delle povertà, materiali e immateriali, della famiglia, della condizione giovanile, nel mondo e nell'Italia. In particolare, sostengono, l'ipotesi del "Progetto culturale-pastorale" ha evidenziato forti limiti come il "ritardo" rispetto al Concilio che quarant'anni fa aveva indicato nel rapporto fede-cultura uno degli snodi del rapporto Chiesa-mondo o l'incapacità di rispondere a quelle "sfide di sopravvivenza" che non necessariamente oggi sono legate a "culture". Il terzo limite è che l'ipotesi del progetto culturale presuppone una società a connotati omogenei. Almeno nel mondo occidentale ciò non è più vero: la distinzione dei due terzi in stato di benessere e un terzo della popolazione in gravi difficoltà di livelli di vita dignitosa e di partecipazione democratica sta attuandosi anche in Italia⁶.

Questa tesi, sostenuta in particolare da V. Albanesi è contestata dal sociologo Franco Garelli. Riguardo al "ritardo" con cui esso intende elaborare, che per Albanesi deve fare i conti con "la presenza di tanti frammenti nel mondo cattolico" che rende impossibile il confronto fra di essi, Garelli replica riferendosi all'articolista. Posto che egli abbia una qualche ragione, che vi siano cioè solo più frammenti, pare assai strano che egli inviti tutti i credenti e la Chiesa a fermarsi

⁶ V. ALBANESI, in "Settimana", 17-12-1995.

al dato di fatto, a piegarsi di fronte al progetto di frammentazione sociale e culturale che ha ormai investito sia il mondo cattolico che la più ampia società. Come a dire che se viviamo in un mondo in cui prevale l'insensibilità sociale, il perseguimento dei propri interessi, è inutile farsi promotori dei valori della solidarietà. Alla tesi, inoltre, in base alla quale non avrebbe senso parlare di progetto culturale perché non siamo più in una società omogenea, il sociologo obietta: "A parte che una società culturalmente omogenea è ancora da trovare, qui si nega la presenza di una determinata società di diverse aree culturali (o sub-culture), informate da particolari criteri di orientamento nell'azione sociale e nel processo di costruzione e di trasformazione della società. È pur vero che oggi c'è l'allenamento dei riferimenti culturali, ma alcune anime di fondo della società italiana persistono pur soggette a fluttuazioni e cambiamenti". Per questo, afferma Garelli, "ha senso che un'area culturale come quella cattolica ripensi a fondo i propri criteri di riferimento e ridefinisca la sua posizione nella società, ciò sia per dare più radici e consapevolezza storica a quanti vi appartengono, sia per recare un apporto positivo ai processi sociali".

Non è detto infine che una riflessione culturale debba favorire necessariamente chi sta meglio. La cosa dipende dai criteri di orientamento alla base di quella cultura o sub-cultura che appunto sono da verificare alla luce delle mutate condizioni sociali⁷.

Una peculiarità importante del Convegno di Palermo è stata l'ansia di inculturare il Vangelo di Gesù, nella convinzione che tutta la società ha un bisogno disperato di Lui, e che i suoi discepoli sono pronti e vogliono essere sempre più disponibili a tale dono supremo della carità. Siamo più che mai convinti che soltanto la carità sarà in grado di affrontare in modo sapienziale e audace questi nodi altrimenti insolubili dell'attuale situazione italiana.

In questo senso fondamentale appare il magistero di Giovanni Paolo II che ha sostenuto la necessità di un rinnovamento culturale, spirituale e morale. Anche se, il fenomeno del secolarismo è alla base della crisi religiosa italiana, esso non avrebbe portato a risultati così gravi se i cristiani si fossero resi conto delle trasformazioni che avvenivano nella cultura e nella società e avessero dato una testimonianza di vita cristiana. Per questo, secondo il Papa, la sfida del secolarismo e della cristianizzazione va affrontata con coraggio e, insieme con capacità innovativa, lucidità di analisi e fiducia nella forza dello Spirito Santo. La cultura cristiana, per il suo spessore e la sua fecondità, ha un posto particolare nella molteplicità delle culture che caratterizzano il nostro tempo. La sfida che la Chiesa deve affrontare oggi in Italia, per Giovanni Paolo II è quella di difendere la concezione dell'uomo che fa da sfondo al cristianesimo, tenendo presente che il progetto culturale cristiano deve poggiare su due fondamenti: Cristo e la carità. Il vero problema della Chiesa italiana è, dunque, quello di sapere annunciare Cristo. Ma l'annuncio di Cristo sarebbe "astratto" se non si coniugasse con la testimonianza della carità.

⁷ F. GARELLI, *Cattolici e trasformazione sociale*, cit.

Il risultato più "corposo" del convegno di Palermo è stata la condivisa necessità di un progetto o prospettiva culturale orientata in senso cristiano.

La linea voluta da Palermo è stata quella di un incontro positivo e propositivo con la cultura del nostro tempo.

Va sottolineata innanzitutto la volontà di riannodare il rapporto con la società e con la gente, non con il mondo politico: in questo non vi è né integrismo né disimpegno intimistico o fuga dal sociale ma solo adesione alla pienezza della missione della Chiesa. La politica rimarrà il campo di azione delle forze organizzate del laicato cattolico ma non andrà confusa con la pastorale ecclesiale che, come tale, ha priorità diverse⁸.

Progetto culturale a ispirazione cristiana è formula di sintesi tra radicalità evangelica degli spirituali e impegno storico-sociale, interazione di fede e storia, fede e cultura, pervenendo così al vero nome dell'unità dei cattolici: unità culturale cristianamente sostenuta. In termini globali si tratta di un processo più che di un atto singolo, che non è semplice, non è immediato, che deve penetrare nelle coscienze, che chiede sintesi viva tra contemplazione, discernimento, impegno, fedeltà del proprio essere chiesa, insomma, una conversione interiore e pastorale, affrontando un cammino che richiede formazione, comunione, missione, spiritualità⁹.

In questi anni in seno alla Chiesa italiana è proseguito il dibattito sul progetto culturale orientato in senso cristiano, secondo le indicazioni e le sollecitazioni offerte dal Convegno ecclesiale nazionale di Palermo.

Molteplici sono perciò i punti di vista dei teologi.

Alcuni di essi preferiscono parlare di progetto pastorale con valenza culturale perché ritengono che sia proprio nell'esercizio effettivo della relazione e della cura pastorale che si deve percepire che lo stile cristiano è all'altezza delle riflessioni e delle sollecitazioni migliori per il nostro tempo. Mentre parlare solo di progetto culturale sembra voler dire che noi abbiamo un progetto cristiano al quale va aggiunto qualche aspetto più teorico o antropologico per cercare di farlo accogliere dalla società civile. Ma questa è ritenuta un'operazione ingenua e non condivisibile, perché difficilmente si può elaborare a tavolino un progetto pensando poi di farlo passare nella società civile¹⁰.

Nella storia non sono mancati esempi o tentativi di "progetti culturali" cristiani. Il cristianesimo ha sempre espresso, in qualche modo un progetto culturale. Diremmo che oggi ci troviamo in una situazione molto simile a quella dei primi secoli del cristianesimo. Infatti come nel secondo e terzo secolo i cristiani dovevano confrontarsi con la società romana e greca, radicalmente non cristiane, così noi oggi siamo in una società lontana dal cristianesimo. Perciò tradurre l'azione cristiana in un progetto per la società è diventato un problema.

⁸ G. CALZANI, *Fede e cultura* in AA.VV., *Identità nazionale culturale e religiosa*, Milano, Cinisello Balsamo, 1999, pp. 179-188.

⁹ C. BISSOLI, in "Settimana", 4-2-1996.

¹⁰ P. SEQUERI, *Per sviluppare i temi del Progetto culturale*, in *Fede, libertà, intelligenza*, cit., pp. 115-122.

Il convegno di Palermo ha preparato lo sfondo sul quale cominciare a disegnare questo progetto e questo sfondo è rappresentato da più intensi legami solidali da stringere con la società degli uomini. Inoltre, esso ha prodotto un largo margine di consenso nell'opinione pubblica della Chiesa riguardante l'attenzione ai soggetti deboli della società civile. Sulla base di questi legami solidali e di questo consenso rinnovato si possono far convergere tutti i credenti, chiedendo loro di rielaborare questi elementi comuni in una coscienza e in una cultura complessiva.

Ha individuato inoltre due modalità entrambe essenziali di mediazione. Si tratta della spiritualità e della cultura. Esse costituiscono di fatto le due modalità correlate attraverso le quali il popolo di Dio può coniugare con autenticità ed incisività il proprio rapporto con Gesù Cristo, rapportandosi nel contempo alla storia presente dell'umanità.

Quella della cultura non è certo una prospettiva nuova. Basterebbe rileggere la *Gaudium et spes* e l'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI per rendersi conto di come la Chiesa abbia percepito l'ineludibilità di questa sfida. Tale consapevolezza è maturata progressivamente nella Chiesa italiana e, in un certo modo, ha trovato a Palermo una precisa formalizzazione e un'autorevole ratifica da parte di Giovanni Paolo II.

Se si volesse tentare di indicare alcune prospettive caratterizzanti di questo progetto culturale, il teologo P. Coda pensa che se ne potrebbero individuare almeno quattro di fondamentali. La prima è la prospettiva antropologica, che Giovanni Paolo II ha riassunto efficacemente sin dalla sua prima enciclica la *Redemptor hominis*, dicendo che oggi è l'uomo la via fondamentale della Chiesa. Anche in questo caso non può che essere il Vangelo della carità la matrice di questa rinnovata cultura di ispirazione cristiana. La seconda riguarda la rivelazione originalmente cristiana del volto di Dio come trinità d'amore. Questa visione getta luce su tutta la comprensione cristiana della realtà. Una terza prospettiva riguarda il rapporto tra questa visione e l'enciclopedia delle scienze; oggi ci troviamo di fronte ad una scelta decisiva per il futuro: o accettare che la visione cristiana dell'uomo non abbia gran che da dire sulla realtà umana nella sua variegata complessità oppure tentare l'impresa di contribuire a delineare una enciclopedia del sapere in cui la potenzialità e la plasticità dell'orientamento cristiano possa esprimere la sua forza e la sua luminosità in ordine ad un indirizzo in senso più integralmente umanistico dei saperi. Un'ultima prospettiva riguarda infine il rapporto tra la fede cristiana e le altre tradizioni culturali e religiose: la sfida di questo millennio concerne precisamente questo dialogo. Non tenerne conto sarebbe una imperdonabile miopia: il futuro dell'umanità si gioca su scala planetaria soprattutto nell'incontro tra le diverse religioni e le culture che in esse hanno la loro sorgente¹¹.

Un progetto culturale quindi incentrato in Cristo, ma nello stesso tempo aperto, ramificato e dinamico da poter intercettare una cultura e una società fortemente pluralistiche¹².

¹¹ P. CODA, *Per un'antropologia*, cit.

¹² C. RUINI, in *Progetto*, cit.

Si domanda alla Chiesa italiana di assumere con radicalità l'atteggiamento del dialogo nella convinzione che la riscoperta della familiarità dell'uomo contemporaneo con la rivelazione di Cristo passa attraverso il difficile esercizio dell'ascolto, presupposto indispensabile per ogni dialogo. Ogni dialogo esige un messaggio. Se dunque la Chiesa vuole dialogare col mondo, ha il compito anzitutto di mettere a fuoco il suo messaggio, per essere fedele alla sua dimensione profetica che è quella di annunciare la parola trascendente di Dio, e non altro. La vera comunicazione è allora quella del Vangelo della carità. Il messaggio della carità, espresso dai codici della testimonianza e del rapporto umano, ravviva la dimensione profetica della Chiesa, capace di inquietare la coscienza della modernità, spesso quasi narcotizzata da una cultura drogata che inibisce le grandi aspirazioni tipicamente umane. In questa prospettiva, elaborare un progetto culturale significa per un cristiano dare evidenza profetica e concretezza storica al mistero di Cristo, in dialogo con la società e la sua cultura. Si tratta di innervare il Vangelo in una società nella quale è già in atto una ricerca positiva: questa in fondo è la "nuova evangelizzazione"¹³.

Il progetto culturale lanciato a Palermo richiama alla memoria un antecedente storico inquietante: era infatti proprio un "progetto culturale" quello che alla metà degli anni '20 del secolo XX° l'allora mons. Montini suggeriva ai cattolici italiani, quando l'opposizione al fascismo non era ancora stata elaborata, ma l'estraneità ad esso iniziava a farsi sentire in qualche coscienza meno sonnolenta.

Se la Chiesa italiana deciderà di darsi un ruolo forte e autorevole, se saprà trovare un equilibrio virtuoso fra testimonianza del proprio credere e condivisione della compagnia degli uomini, senza la rigidità che si vergogna del Vangelo della misericordia e senza la faciloneria che non sa giudicare i tempi con passione di verità, allora può darsi che sappia affidare al proprio zelo e alla creatività pastorale delle proprie comunità la difesa di ciò che essa, e in essa i vescovi, riconoscono più vitale¹⁴.

L'attenzione alla vita della Chiesa nella sua essenzialità, nella sua quotidianità, nella sua concretezza, richiede una primaria attenzione per la formazione della comunità stessa, come comunità partecipata e corresponsabile, attraverso la messa a frutto di tutti i doni, i carismi, le forme di testimonianza, i servizi e i ministeri con i quali il Signore la arricchisce e la guida; e ciò richiede innanzitutto la formazione e l'educazione cristiana di ogni credente a cominciare dalle nuove generazioni, alle quali va trasmessa una fede viva che si traduca in testimonianza e in servizio.

Non potrà mai esserci una prospettiva culturale orientata in senso cristiano se non attraverso un'opera di trasmissione della fede, e quindi attraverso un impegno formativo ed educativo che porti a scoprire – alla luce del lieto annuncio di Gesù Cristo, unico salvatore del mondo, ieri, oggi e sempre – la piena verità sull'uomo nel suo rapporto con Dio¹⁵.

¹³ R. REZZAGHI, in "Rivista del clero italiano", n. 3, marzo 1996.

¹⁴ A. MELLONI, in "Il Mulino", n.1, 1996.

¹⁵ G. GERVASIO, in "Nuova responsabilità", n.2, 1996.

Perciò il concetto di cultura deve essere inteso in senso antropologico, non in senso intellettualistico. Non si tratta di aggiornare la pastorale per gli intellettuali, si tratta di approntare un progetto culturale, che deve riguardare tutte le persone e tutti i settori della vita. La nuova cultura deve avere gli stessi ambiti della precedente cultura di *Cristianitas*, e cioè, la mentalità, i valori, l'Ethos personale e collettivo, i modi di pensare e i criteri dell'agire. La nuova acculturazione deve diventare l'impegno prioritario della Chiesa in Italia¹⁶.

Di fronte alle sfide poste dalla società post-moderna, la Chiesa si sente ancora più spinta ad amare il nostro tempo, a cogliere gli importanti elementi di verità e di bene tuttora presenti e, in particolare, a stare dentro la storia con amore. Nella consapevolezza che la fede non ci distoglie dai nostri doveri terreni, i vescovi italiani – e con loro tutti i credenti – mirano a dare un contributo specifico al destino del nostro paese. In una situazione che non è più di cristianità, ma di pluralismo religioso e culturale, è tempo di un rinnovato incontro tra la fede e la cultura¹⁷. La scelta culturale, in particolare, si può definire come progetto di nuova interazione tra messaggio evangelico perenne e l'uomo del nostro tempo; ciò presuppone per i cattolici una chiara coscienza della propria identità da offrire a uomini e donne, credenti e non, e di questa stagione storica, soprattutto attraverso l'elaborazione delle idee, dei progetti e una testimonianza coerente di vita.

Ben a ragione il teologo Bruno Forte afferma che il dopo Palermo dovrà essere "un cammino di discernimento comunitario, che per essere efficace dovrà essere libero, franco, intellettualmente onesto, capace di ascoltare le voci più diverse e di offrire con dolcezza e rispetto la proposta della verità che salva". Vivere oggi il Vangelo della carità è anzitutto impegnarsi ad offrire nel linguaggio e con le mediazioni culturali della nostra società complessa la carità del Vangelo¹⁸. Senza la carità non c'è cristianesimo, poiché i cristiani sono nati a un evento trinitario di verità incarnata sottolinea il teologo Antonio Stagliano aggiungendo che "l'immagine trinitaria di Dio" quando non è una sterile reliquia dimenticata nella soffitta della controtestimonianza cristiana o di una religiosità alienata, diventa sistema di riferimento per la prassi ecclesiale, sociale e politica del cristiano¹⁹.

Occorre stare attenti però, a giudizio del teologo Giuseppe Angelini, che l'attenzione alla teologia non rimanga troppo implicita, marginale e non istruita. Secondo lui i motivi di fondo di quella distanza tra fede e cultura, dalla quale obiettivamente muove l'idea di un progetto culturale, possono essere chiariti soltanto attraverso la ripresa della riflessione propriamente teologica, non invece attraverso accostamenti vaghi e alla fine assai congetturali tra pastorale ordinaria e così detta "cultura alta". Senza la "mediazione riflessa" della teologia – è la tesi

¹⁶ L. CARDAROPOLI, in "Vita pastorale", n.7, 1996.

¹⁷ G. MARCHESI, in "Civiltà Cattolica", n.3504, 15 giugno 1996.

¹⁸ B. FORTE, *Sul rapporto fra verità ed etica*, in *Fede libertà intelligenza*, cit., pp. 156-158.

¹⁹ A. STAGLIANO, *Trasmettere la fede nei cambiamenti culturali*, in *Libertà della fede e mutamenti culturali*, cit., pp. 305-308.

del teologo – il confronto della pratica pastorale con le frammentatissime espressioni della cultura alta - filosofica, politica, giuridica, sociologia e psicologia - non può approdare altro che ad equivocate assonanze retoriche²⁰.

Perciò molti teologi mettono l'accento sulla necessità di un equilibrio tra elaborazione teorica e attuazione pratica del progetto. Da un lato non si deve correre il pericolo di un'astrattezza: non si può quindi trattare di un lavoro fatto a tavolino e da pochi esperti, ma piuttosto dalla capacità di interpretare, di stimolare e di arricchire ulteriormente le forme culturali che innervano già il vissuto del popolo di Dio, in un circolo virtuoso e la cultura riflessa. Dall'altro, non può trattarsi di un progetto monolitico e uniforme, ma di un processo dinamico, di una convergenza dialogica, aperta sempre a nuovi sviluppi, su alcune direttrici essenziali, che dia contemporaneamente spazio a una pluralità sinfonica di espressioni e di itinerari²¹.

Il progetto culturale non è il tentativo della Chiesa di riprendersi sul piano culturale la egemonia, perduta sul piano politico, bensì una visione molto più ricca e articolata del servizio cristiano al Paese, offerto in forme e campi diversi: da quello strettamente spirituale e pastorale, a quello morale, culturale, sociale e politico. Lo scrive Bartolomeo Sorge, secondo il quale, anche se la maggiore responsabilità del progetto spetta ovviamente ai vescovi, l'iniziativa dovrà coinvolgere tutte le componenti del popolo di Dio, cioè tutte le presenze ecclesiali attive sul territorio, a livello locale e nazionale. In particolare un contributo insostituibile dovrà venire dai centri culturali e di studio, dalle riviste cattoliche di cultura, dai mass-media e da altri strumenti di comunicazione di ispirazione cristiana. Ai laici, dunque, spetterà un compito insostituibile nella realizzazione del progetto. Per padre Sorge, l'influenza più importante del progetto culturale nel Paese si avrà non tanto sul piano politico quanto su quello socio-culturale, che è l'area delle idee e del costume, l'ambito della società civile. È urgente rifare il tessuto etico-culturale del Paese, realizzare un nuovo patto sociale tra gli italiani, attraverso una costituente civile che rifondi la necessaria unità morale tra i cittadini, al di là delle legittime differenze. Questa sfida impone ai cattolici una presenza sociale nuova, coerente con i valori cristiani, ma nello stesso tempo laica. Nell'Italia di oggi, secolarizzata e culturalmente policentrica, l'unico modo di ricostruire il consenso sui valori naturali tradizionali, in vista della edificazione della "casa comune", è il dialogo aperto tra tutti i cittadini, a prescindere dalla loro appartenenza politica, per affrontare tutti i problemi quotidiani della società civile. In particolare i cattolici dovranno mostrare con i fatti l'efficacia e la complementarietà della visione cristiana con quanto di buono c'è nella concezione moderna della giustizia, della solidarietà e della pacifica convivenza, rifacendosi

²⁰ G. ANGELINI, *Fede nel Vangelo e mediazione storica del senso: Per una teoria teologica della cultura* in AA.VV., *Il progetto culturale della Chiesa italiana e l'idea di cultura*, Milano, Glossa, 2000, pp.179-215.

²¹ F. LAMBIASI, *Il progetto culturale: coordinate, obiettivi e strumenti*, in *Cattolici in Italia*, cit., pp. 247-272.

ai grandi principi comuni: la dignità della persona umana, la solidarietà, la sussidiarietà e la qualità umana della vita²².

Va sottolineata l'importanza di "investire" in cultura. Il progetto culturale, infatti, è stato concepito dai vescovi come processo dinamico, non delimitato da tempi brevi. È una proposta aperta a tutti, suscitatrice di confronto. Vanno indicati alcuni temi cruciali da tenere presenti sul piano culturale: il divario esistente tra libertà personali e responsabilità corali; i problemi della convivenza civile con le istanze di giustizia e carità; i rischi di un sapere scientifico-tecnologico suggestionato dal neopositivismo, tentato da processi incontrollabili e persino carico di minacce per l'integralità umana; lo sviluppo democratico del Paese alle prese con la non facile corrispondenza fra regole e valori. Di qui l'esigenza di sviluppare, e dove è necessario, avviare l'esperienza del confronto e del dialogo tra credenti e laici e di rendersi attivi sul territorio, soprattutto nelle Chiese locali, come un laboratorio permanente di impegno culturale.

Il risultato prevedibile del progetto dovrebbe essere una crescita culturale globale, nel rapporto vitale e dialettico con la cultura. Questo, secondo quanto scrive Ludovico Grassi per il quale "la stessa libertà, l'autorevolezza e la responsabilità dei teologi ne usciranno rafforzate e costrette ad uscire ancora di più allo scoperto, con beneficio dei teologi e di tutti con la fine di ogni complesso di estraneità o di inferiorità, nel segno non trionfalistico di una rinnovata critica della ragione teologica all'altezza della modernità e delle istanze post-moderne"²³.

Il confronto e il dialogo sul progetto potrà promuovere e costruire una consapevolezza culturale comune più alta di credenti e non credenti, insieme alla ricerca leale e spregiudicata del vero e del giusto.

Nel dibattito si è riconosciuto che la cultura cattolica è capace più di denuncia che non di proposta; ed è legata più a vecchi modelli accademici intellettualistici, che non alla interpretazione dei nuovi temi che prorompono in modo ancora confuso ma irresistibile. La prima urgenza non solo culturale, ma semplicemente pastorale, è per alcuni filosofi e teologi, quella di saper cogliere le tematiche del post-moderno in maniera critica; e però criticarle per inverarle non per tirarcene fuori. Essenziale, cioè, è che la fede torni ad essere proposta anticipatrice, secondo la sua natura arditamente profetica. "Ciò che conta è far balenare un progetto credibile di vita, tale da assumere le nuove esigenze e insieme trascinarle oltre, verso quel di più che, alla fine, darà appunto la carica decisiva"²⁴.

Sulle nuove sfide mosse ai cattolici dalla cultura contemporanea si sofferma Luigi Alici. Per questo filosofo, il compito culturale dei credenti, oggi, consiste "non tanto nel rivendicare un diritto d'asilo in edifici ormai fatiscenti e abbandonati, magari promettendo di puntellarne le mura pericolanti, quanto nel promuov-

²² B. SORGE, in "Aggiornamenti sociali", 9-10-1997; ID, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2006, pp.237-317.

²³ L. GRASSI, in "Testimonianze", n.4, Luglio Agosto 1997.

²⁴ E. FRANCHINI, in "Settimana", 2 novembre 1997.

vere la nascita di nuovi quartieri capaci di accogliere comunità mobili e dinamiche, a volte persino irrequiete e nevrotiche, da dove sia possibile innalzare lo sguardo al mistero della trascendenza che ci sovrasta e ci accoglie”²⁵. Se, fa notare Alici, “la fede non aveva nulla da temere, nella modernità, dalle risorse dell’intelligenza, essa ha oggi molto da attendere dal suo esercizio, al punto tale che l’epoca odierna forse ha bisogno proprio di questo atto di carità: che cioè la fede si faccia samaritana dell’intelligenza”²⁶.

Mai come oggi, forse, la cultura è stata tanto compatibile con il messaggio cristiano. All’inizio del nuovo millennio non si assiste affatto alla morte di Dio e sono piuttosto scomparsi, uno dopo l’altro, gli “assoluti terrestri”. Non è scomparsa la grande filosofia. È scomparsa la grande illusione filosofica secondo la quale l’uomo sarebbe capace di autosalvezza, di salvare se stesso dai gorgi dell’assurdo. Di qui la “richiesta di senso” a cui la semplice spiegazione scientifica non sa rispondere. Per questo è sempre urgente stare in guardia contro l’abuso della ragione, contro il soffocamento dell’esperienza umana più piena, più ricca, più vera: l’esperienza religiosa.

La valenza culturale dell’uomo nuovo va misurata come valore critico di ogni cultura la quale, come affermava Giovanni Paolo II, non è tale, se non realizza “la persona in tutte le sue dimensioni, in tutte le sue facoltà. L’obiettivo primario della cultura è lo sviluppo dell’uomo in quanto persona, cioè, di ogni uomo in ogni esemplare unico ed irripetibile della famiglia umana”. È alla luce del Figlio incarnato che la persona umana adempie se stessa, trova la rivelazione del suo “mistero” da cui attinge la ricchezza che è in grado di diffondere nella storia dell’umanità.

Così, la inculturazione della fede appare come un autentico processo salvifico, attraverso il quale la fede si incarna nello stile di vita di ogni popolo, lo purifica e lo apre, nella comunione dello Spirito, a tutti gli uomini.

Come si vede, il rapporto fede-cultura non è estrinseco ed occasionale: è, in qualche modo trascendentale, anche se è variamente attuato nel succedersi delle epoche storiche e nel variare delle situazioni.

“La fede, restando fede, deve farsi *cultura*: lo deve a se stessa, alla radicalità e alla totalità del rinnovamento che essa introduce nell’uomo e nell’intero universo. Essa non mortifica e non trascura nessuna delle positività autentiche che incontra nel suo dispiegarsi nel tempo e nel mondo; tutte anzi le assume, le purifica, le esalta, le trasfigura in una *cultura* originale e inequivocabile, mantenendo la sua tipicità e la sua irriducibilità: le assume, le purifica, le esalta, le trasfigura nella *cultura cristiana*”²⁷.

²⁵ L. ALICI, in “Orientamenti sociali”, aprile-giugno 1997.

²⁶ Ivi. Inoltre ID., *Cultura post-moderna e visione cristiana dell’uomo*, in *Cattolici in Italia*, cit., pp. 135-160.

²⁷ G. BIFFI, *Cristianesimo e cultura*, in AA.VV., cit., pp. 25-26.

II. SANTITÀ

ETTORE FRANCO

IL MISTICO FRA GIUSEPPE DA COPERTINO
MAESTRO SPIRITUALE
PER L'UOMO DEL TERZO MILLENNIO

Pensando con gratitudine al bene che Dio ha operato nei cento anni di mons. Antonio Rosario Mennonna, non posso non ricordare il dono sublime del sacerdozio che attraverso l'imposizione delle sue mani mi è stato comunicato. Rian- dando a quella Domenica di passione, 28 marzo 1971, — giorno in cui nel 1628, trecentoquarantatre anni prima, Giuseppe da Copertino era stato reso partecipe dello stesso sacerdozio di Gesù come figlio di san Francesco —, torna spesso nel cuore la domanda: come vivere sempre meglio il mistero di cui come cristiani siamo partecipi? È accessibile a tutti o è solo per pochi la via della santità?

Immerso in questi pensieri, mi è venuto in mente quel 19 gennaio 1647 quan- do il Vescovo di Gubbio andò a trovare in Assisi il nostro fra Giuseppe. Alla fine della visita, gli chiese qualche copia della benedizione di san Francesco. Non trovandosene però alcuna, Giuseppe da Copertino gli promise che ne avrebbe in- viate alcune. Messosi al lavoro, con carta fine e un bell'esemplare da ricopiare, più cercava di imitare l'esemplare e più sbagliava e doveva buttar via la copia. Decise quindi di lasciar perdere quell'esemplare e, scrivendo con semplicità la benedizione come se la ricordava a memoria, ne fece subito una ventina di copie senza errori, concludendo: «Dio benedetto vuol si conosca che non consiste nel- l'opera nostra la sua benedizione»¹.

Vorrei anch'io, come san Giuseppe, buttar via gli esemplari belli e rispondere con semplicità a queste domande: in che cosa consiste l'esperienza mistica rega- lata da Dio e accolta dal frate copertinese? come può illuminare la nostra espe- rienza di fede e la nostra comprensione del mistero del Figlio di Dio incarnato morto e risorto in modo che, anche attraverso la nostra testimonianza di vita, gli uomini si sentano attirati dal cuore di Gesù e si ritrovino tutti con Lui nel seno del Padre?

Il Catechismo della Chiesa Cattolica, trattando della vocazione universale al- la santità², così si esprime:

¹ G. PARISCIANI, *I tre diari dell'abate Rosmi su San Giuseppe da Copertino*, EMP, Padova, 1991, p. 120.

² Cfr. *Lumen Gentium*, 40.

«Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama "mistica", perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti – "i santi misteri" – e, in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti»³.

E Giovanni Paolo II rilanciava, per i cristiani del terzo millennio, l'esigenza di una spiritualità mistica coltivata attraverso l'arte della preghiera come pedagogia della santità.

«La grande tradizione mistica della Chiesa, sia in Oriente che in Occidente, può dire molto a tal proposito. Essa mostra come la preghiera possa progredire, quale vero e proprio dialogo d'amore, fino a rendere la persona umana totalmente posseduta dall'Amato divino, vibrante al tocco dello Spirito, filialmente abbandonata nel cuore del Padre. Si fa allora l'esperienza viva della promessa di Cristo: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui" (Gv 14,21). Si tratta di un cammino interamente sostenuto dalla grazia, che chiede tuttavia forte impegno spirituale e conosce anche dolorose purificazioni (la "notte oscura"), ma approda, in diverse forme possibili, all'indicibile gioia vissuta dai mistici come "unione sponsale"»⁴.

L'esperienza mistica non è quindi un dono per pochi eletti, ma per tutti i credenti: «a voi è stato dato il mistero del Regno di Dio» (Mc 4,11). In forza di questo dono che diventa compito, in quella comunione visibile che è la Chiesa, ogni cristiano può ripetere con l'apostolo Paolo: «sono stato crocifisso con Cristo: non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me. Questa vita che vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20).

Per quanto "indicibile" se non con linguaggio simbolico, può l'esperienza mistica alimentare la comprensione di fede e aggiungere un supplemento d'anima alla riflessione teologica affinché alimenti la testimonianza nella missione? Il Concilio Vaticano II ci viene in aiuto quando colloca «l'intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali (*intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*)»⁵ tra gli elementi che fanno crescere la comprensione della Tradizione.

In questa prospettiva vorrei presentare la sorprendente attualità dell'*obbedienza della fede* (Rm 1,5), non tanto nei doni straordinari, quanto piuttosto nella ferialità ordinaria dell'esperienza mistica di Giuseppe da Copertino, che può e deve animare la nostra esperienza di fede e la conseguente riflessione teologica sul cuore del mistero, cioè la nostra relazione vitale con Gesù e attraverso di Lui, con Lui e in Lui, nella comunione dello Spirito santo, col Padre.

Con le parole di Maister Eckhart potrei sintetizzare così — proponendo quasi una tesi — il contenuto teologico dell'esperienza mistica del frate copertinese:

³ CCC 2014.

⁴ *Novo millennio ineunte*, 33.

⁵ *Dei Verbum*, 8.

«L'uomo deve abbandonare tutte le immagini e se stesso e diventare estraneo a tutto e da tutto dissimile, se vuole e deve veramente accogliere il Figlio e divenire figlio nel cuore e nel seno del Padre»⁶.

Cercherò di mostrare questa via di santità 1) accennando alle situazioni concrete della vita di Giuseppe da Copertino per 2) metterne a fuoco il centro, cioè l'intima relazione vitale e amorosa con Gesù nell'Eucaristia, e 3) sottolineare qualche aspetto dottrinale di questa semplice e sublime spiritualità mistica.

1. *Situazione esistenziale, fonti e linguaggio*

L'unicità dell'esperienza mistica e della riflessione di fede di Giuseppe da Copertino si situa nel contesto del 600.

Nasce 40 anni dopo il Concilio di Trento (1545-1563) e muore 10 anni dopo la condanna del Giansenismo da parte di Innocenzo X (bolla *Cum occasione* del 1653), inquisito anche lui dal Sant'Uffizio (dal 25 novembre 1638 a Napoli) cinque anni dopo il processo a Galileo Galilei (12 aprile - 22 giugno 1633), mentre l'Europa è turbata dalla Guerra dei Trent'anni (1618-1648).

L'esistenza terrena del Copertinese si può riassumere in tre periodi: a) i primi 25 anni (1603-1628) tra l'educazione familiare di mamma Franceschina (1603-1620) e la formazione prima tra i cappuccini (1620-21) e poi tra i conventuali della Grottella (1625-1628); b) poco più di 10 anni di vita fraterna e ministero alla Grottella (28 marzo 1628 – 21 ottobre 1638); c) poco meno di 25 anni di segregazione (1638-39 processo da Napoli a Roma, 30 aprile 1639 - 17 luglio 1653 in Assisi [con breve permanenza a Roma febbraio-aprile 1643], 17 luglio – 2 ottobre 1653 a Pietrarubbia e 2 ottobre 1653 – 8 luglio 1657 a Fossombrone presso i cappuccini, 19 luglio 1657 – 18 settembre 1663 in Osimo).

Provato dalla sofferenza fin dalla fanciullezza e dai vari rifiuti alla sua insistente richiesta di seguire il Signore sulle orme di san Francesco, finalmente accolto e avviato alla vita interiore, favorito di doni particolari fin dai primi anni di ministero, segnato poi per sempre dall'ombra lunga della croce ma interiormente sostenuto e anche esteriormente avvolto dalla gioia incontenibile e dalla luce abbagliante del mistero dell'Unitrinità di Dio, creatore e redentore, nell'intimità amorosa con Gesù incarnato, morto, risorto e nella docilità allo Spirito santo nel cuore della chiesa.

Cercando le fonti della sua vita teologale e della sua "sapienza" teologica, potremmo restare delusi. Oltre la mamma nella fanciullezza e gli zii francescani p. Giambattista Panaca e M.° Giandonato Caputo nella giovinezza, non sembra abbia avuto altri maestri, se non il solo Maestro interiore, "la voce" come talvolta confidava a don Bernardino Benadduci. E, anche se nei pomeriggi della sua se-

⁶ E. BIANCHI, *I mistici medievali, maestri d'azione. Alle soglie del terzo millennio, l'inatteso ritorno di Maister Eckhart. Un antitodo contro le tentazioni del New Age*, in "La Stampa", 24 aprile 1999.

gregazione usava leggere qualche brano del *Flos sanctorum*, del *Legendario*, o qualche pagina di santa Geltrude, un libro sulla Passione o qualche raccolta di preghiere⁷, per le sue nove ore ininterrotte di preghiera quotidiana⁸ con la celebrazione della Messa e le due ore prescritte di meditazione al mattino e al pomeriggio non aveva altro testo se non il Breviario e il Messale, cioè la Parola di Dio nella Liturgia della chiesa.

Dissetandosi quotidianamente a quest'unica fonte si lasciava rapire dallo Spirito nella contemplazione dei santi misteri. Interrogato poi dall'amico e confidente abate Rosmi, ma anche da persone semplici, da suoi dotti confratelli o da illustri ecclesiastici, cercava di spiegare qualcosa attraverso immagini e paragoni presi dall'esperienza concreta della vita, ma che si inscrivono nel solco del linguaggio simbolico proprio dei mistici e in fondo riportano la teologia al modo con cui i Padri e i grandi Teologi del primo millennio si accostavano alla Scrittura. Non è un caso che la prevalenza e poi la separazione della speculazione dogmatica, sempre più scolastica e razionale, rispetto alla dimensione vitale e affettiva della riflessione sapienziale e mistica sull'esperienza di fede si sia accentuata proprio nel secolo in cui visse il nostro fra Giuseppe, a partire dalla disputa sul quietismo.

2. Stupore eucaristico al cuore dell'esperienza spirituale

Divenuto sacerdote "per miracolo", come egli amava ripetere, si è lasciato plasmare ogni giorno dalla liturgia della Chiesa per 35 anni (1628-1663), — "nonostante" diremmo noi, ma lui avrebbe detto "grazie" alla condizione di "recluso" per circa 25 anni, proprio a causa dei fenomeni straordinari di cui era favorito durante la celebrazione dei divini misteri. Docile all'azione dello Spirito santo e innamorato di Maria, il frate copertinese aveva compreso che l'Eucaristia è il vero nutrimento per la vita dei figli di Dio. Dopo l'ultima Messa celebrata il 15 agosto 1663, non aveva altro conforto se non nel pane eucaristico e ai frati che lo assistevano disse: «Sappiate, o Padri, che il giorno che non potrò ricevere lo Pecoriello, allora passerò a miglior vita». "Lu Picurieddu" era il modo familiare con cui, nel suo dialetto natio, chiamava l'Agnello di Dio.

Il p. Roberto Nuti, primo biografo e testimone oculare perché fu custode nel Sacro Convento in Assisi negli anni 1652-53 e 1656-57, così scrive:

«Fra tutti gli esercizi spirituali praticava questo servo di Dio con maggior fervore d'ogni altro quello del sacrificio della Messa, la quale per l'ordinario soleva celebrare allo spuntar del sole»⁹.

Riporta poi una riflessione del Santo.

⁷ G. PARISCIANI, *San Giuseppe da Copertino*, EMP, Padova 2003, pp. 120-121.

⁸ G. PARISCIANI, *I tre diari cit.*, p. 112.

⁹ R. NUTI, *Vita del Servo di Dio P. fra Giuseppe da Copertino*, Palermo 1728, p. 244.

«Io in tutto e per tutto sono rassegnato alla volontà di Dio e alla santa obbedienza. Io non mi curo di niente: se vorranno che dica la Messa in pubblico, la dirò; se vorranno che la dica in segreto, questo sarà di mio grandissimo contento, perché avrò occasione di godermi Dio senza umani disturbi, e di questo ne prego Dio con molta istanza; e se vorranno che non dica la Messa in nessuna maniera, spero non mi negheranno almeno di potermi ogni giorno comunicare, e questo mi basta per farmi stare contentissimo»¹⁰.

Riguardo al modo di celebrare, osserva:

«Celebrava la Messa con tanta unione di mente in Dio e con tanto raccoglimento di spirito che anche nelle parole che proferiva con la voce alta dimostrava l'ardenza dell'amore e carità divina; leggeva e proferiva le parole con riverenza, pausa e devozione, rispettando in quelle la divina presenza. [...] Interrogato rispose che era tanta la virtù ed efficacia di quelle parole, che talvolta proferendole sentiva tanto calore, come se fossero infuocate e gli penetrano l'intimo del cuore. [...] La Messa di solito durava circa due ore, ma qualche volta durava tre quattro e cinque, secondo lo spirito e la devozione lo tirava, e questa gran lunghezza per lo più gli aumentava nelle grandi solennità»¹¹.

La centralità dell'Eucaristia nella sua vita corrispondeva quindi al desiderio profondo di attuare la volontà di Dio affidandosi all'obbedienza e vivendo intensamente i misteri della vita di Gesù per lasciarsi conformare a Lui e per cooperare con lui alla salvezza del mondo. Era motivata da questo desiderio l'attenta e prolungata preparazione sui testi del messale con la meditazione sulla Parola fin dal giorno precedente, prevedendo anche dove la grazia avrebbe potuto toccarlo col dono della contemplazione estatica, come confidò all'abate Rosmi il 1 marzo 1646. Questi racconta che la seconda domenica di quaresima, mentre il Copertinese meditava il vangelo «gli venne in mente la trasfigurazione che il medesimo Signore fa nel santissimo Sacramento dell'altare». Perciò prima della comunione, ritenendosi indegno, era stato come scaraventato all'indietro; mentre il giorno prima, considerando lo stesso brano evangelico (quasi sicuramente quello del giorno della sua ordinazione sacerdotale, *Tempora* di quaresima secondo il Messale di allora), si era visto sollevare fino all'altezza dell'altare e poi tornare giù ginocchioni mentre «pensava alla bellezza gloriosa di Gesù con cui l'anima sua bramava congiungersi». In quell'occasione, continua il diario, il Copertinese confidò all'abate di rendersi conto prima dove poteva essere preso dall'estasi perché, preparandosi alla celebrazione con la meditazione sulle letture della Liturgia, «sentiva il cuore battergli mirabilmente» a qualche espressione particolare, come era successo in quei giorni alla frase «e il suo volto brillò come il sole» (Mt 17,2). Confidò pure che insisteva nella preghiera «con molte parole di umiliazione» affinché fosse liberato da simili fenomeni che diceva esser «difetto di natura», ma aggiungeva che «quando Dio vuole, è padrone» rimettendosi a Lui

¹⁰ Ivi, p. 245.

¹¹ Ivi, pp. 245-246.

con incondizionata fiducia. Alla domanda se questo dono straordinario gli era concesso affinché il Signore «fosse conosciuto da chi non bene crede», la risposta fu: «penso che sia così!»¹².

E, sempre a proposito dell'Eucaristia, in data 1-2 giugno 1646, l'abate riporta queste riflessioni del frate copertinese:

«Notiamo, diceva, come Gesù Cristo invece di quel cibo vietato nel terrestre paradiso che dava la morte [cf Gen 2,17; 3,11], ha istituito questo cibo sacramentato dell'altare al quale egli stesso invita tutti e dà poi la vita della grazia, sì come dice: *Hic est panis de coelo descendens ut si quis de ipso manducet non moriatur sed habeat vitam aeternam* (Gv 6,50), della quale è figura e pegno. E se uno lo riceve ancora in peccato mortale, ma però ciò non conoscesse, in virtù di questo cibo gli verria cancellato. E soggiungeva: Gesù Cristo quando stava sulla terra era veduto faccia a faccia e allora non v'era gran merito a chi in lui credeva e lo vedeva e lo sentiva parlare, ma ora v'è un merito singolare mentre non si vede e si crede [cf Gv 20,29] che stia, come sta, in questo mirabilissimo Sacramento dove la Maestà Sua non parla faccia a faccia, ma core a core, spirito a spirito, e questo è il gusto di un'anima devota. Mi disse che egli dalla festa della santissima Concezione in qua è tirato nella contemplazione di cose molto sottili, dalla Creazione all'Incarnazione, e poi in un momento questo Santissimo Sacramento, intorno a che aggiunse che rappresentandosi a lui in certa maniera la presenza di Gesù Cristo, egli subito diceva: "Signore, io credo, non mi curo di vedere"»¹³.

Un'altra confidenza all'abate è riportata il 6 settembre 1646.

«Mi diceva che quando celebra la Messa gli viene in mente l'infinita misericordia di Dio da una parte, dall'altra poi l'ingratitude dei peccatori e specialmente dei sacerdoti i quali, vivendo male, hanno poi l'ardire di toccare le camie immacolate di Gesù Cristo ...». E riprendendo un pensiero già espresso continua: «gli si rappresenta il Verbo eterno che dal seno del Padre celeste discende nel seno della Beata Vergine, quindi alla croce, e di là s'umilia in dover entrare nell'anima sua. Laonde egli per suo solito si rifugge in ratto all'indietro [...] perché gli si rappresentano [...] i divini flagelli che sovrastano ai peccatori, laonde si rivolta tutto in lacrime e singulti. Alla fine poi di nuovo gli torna l'allegrezza sentendosi invitare alla sacra mensa»¹⁴.

Con una sensibilità squisitamente francescana¹⁵, Giuseppe da Copertino, meditando e vivendo giorno dopo giorno il Vangelo nella Liturgia della Chiesa, unificando nella sua esistenza di "recluso" la *lex credendi* con la *lex orandi*, è divenuto un "uomo eucaristico". Accogliendo dal Padre il dono del Figlio nello Spirito, si lascia trasfigurare come figlio nel Figlio diventando egli stesso dono per la chiesa e per il mondo. Penetrando attraverso la comunione sacramentale nel

mistero della "sublime umiltà" di Dio, egli altro non desidera che diventare come Cristo servo per amore e offre la sua esistenza in un'obbedienza crocifiggente che lo Spirito trasfigura, anche con doni straordinari, in partecipazione alla bellezza luminosa del Signore risorto. E, custodito dall'Eucaristia nel cuore della chiesa, Giuseppe da Copertino diventa strumento della misericordia di Dio, che tutti vuole attrarre al cuore del Figlio perché Egli li conduca nel seno del Padre, e vive in profonda comunione intercedendo per la chiesa, per il mondo, per persone e situazioni particolari, tutto orientando al definitivo compimento nel Regno di Dio.

Significative due testimonianze sul dono delle lacrime durante la celebrazione. La prima riguarda i peccati degli ecclesiastici, da cui egli desidera che il sacrificio del suo Signore purifichi la chiesa perché sia come dev'essere santa e immacolata. Scrive l'abate Rosmi nel febbraio 1647:

«Fra gli altri peccati che Dio gli fece vedere, uno principale fu questo: che un tale ministro pigliava dell'entrate ecclesiastiche a fine di spenderle in procurare dignità ecclesiastiche, laonde egli vide colui che pigliava il costato di Cristo e lo spremeva»¹⁶.

L'altra riportata il 6 agosto 1647 riguarda invece una situazione tragica nel meridione d'Italia.

«Mi diceva che in questi ultimi giorni non aver avuto gran sentimento secondo il solito suo nella Messa, ma che una mattina gli venne un grandissimo pianto mentre celebrava e soggiungeva che dubitava di qualche grave accidente nel mondo o di spargimento di sangue o d'altro. E dicendoli io: che pensiamo sia per essere?, rispose: Staremo a sentire. E si sono poi sentite gran rivoluzioni nei Regni di Sicilia e di Napoli. Anzi, quando io ci sono ritornato [...] con l'occasione del santo Perdono, mi ha raccontato che avvicinandosi il tempo della sollevazione di Napoli (che è stata il 7 di luglio) sempre maggior pianto e sospiri gli avvenivano nella Messa»¹⁷.

Nei suoi ultimi giorni in Osimo, il 12 settembre 1663 ormai senza forze lo avevano aiutato a sedersi sul letto, ma appena percepì che arrivava il celebrante per comunicarlo, gli corse incontro inginocchiandosi nell'oratorio con le braccia aperte in forma di croce e rimase immobile per un bel po' con volto luminoso di un insolito splendore¹⁸. Dal giorno 16 le forze lo abbandonarono completamente e la lingua cominciò a ingrossarsi; la mattina del 17, memoria delle Stimate di san Francesco, poté ancora ricevere il suo Pecoriello. Fu per quell'umile frate eucaristico l'ultima comunione, il viatico per volare con Cristo nello Spirito in braccio al Padre.

¹² G. PARISCANI, *I tre diari* cit., p. 221.

¹³ Ivi, p. 74.

¹⁴ Ivi, p. 95; e R. NUTI, *Vita*, cit., pp. 252-253.

¹⁵ SAN FRANCESCO D'ASSISI, *Lettera ai fedeli* II, in "Fonti Francescane", nuova edizione, Editrici Francescane, Padova 2004, nn. 181-185, p. 135.

¹⁶ G. PARISCANI, *I tre diari*, cit., p. 247.

¹⁷ Ivi, p. 151; e R. NUTI, *Vita*, cit., p. 255.

¹⁸ R. NUTI, *Vita*, cit., p. 670.

3. L'insegnamento teologico-spirituale

Se fin dagli anni cinquanta il padre Gustavo Parisciani immergendosi nella lettura dei processi per preparare la sua monumentale biografia storica¹⁹ era rimasto «colpito dalla costante uniformità dei suoi atteggiamenti durante estasi e levitazioni con i particolari momenti della vita liturgica» e nel Convegno celebrato in Osimo il 15 e 16 settembre 1983, presentando in una visione d'insieme spunti per una ulteriore ricerca²⁰, rilanciava la domanda sul senso per noi del regalo di Dio che è Giuseppe da Copertino, credo che bisognerà continuare a cercare ancora in questa direzione approfondendo l'intuizione che ora vorrei con discrezione suggerire.

A me pare che al cuore dell'esperienza spirituale del mistico copertinese ci sia l'attuazione dello spirito del Concilio di Trento e in particolare la forza del "primo annuncio", cioè di Gesù morto e risorto, come *"la vocazione di Dio" attraverso la quale la volontà impotente dell'uomo viene potenziata ad accogliere la grazia*. Quasi certamente Giuseppe da Copertino non ha letto i decreti conciliari, ma la docilità al Maestro interiore e l'accoglienza attiva dei doni di Dio glieli ha fatti concretamente incarnare, tanto che il p. Bernardo Buttari, custode del convento di Osimo alla morte del santo, poté testimoniare che egli «pareva si fosse trasformato nel corpo mistico del Signore»²¹.

Ai capp. 5 e 6 del decreto tridentino *Sulla giustificazione* (Sessione VI, 13 gen. 1547), a proposito della preparazione al battesimo degli adulti, leggiamo:

«Dichiara ancora il concilio che negli adulti l'inizio della stessa giustificazione deve prender le mosse dalla grazia preveniente di Dio, per mezzo di Gesù Cristo, cioè della *chiamata*, che essi ricevono senza alcun loro merito, di modo che quelli che coi loro peccati si erano allontanati da Dio, disposti dalla sua grazia, che sollecita ed aiuta, ad orientarsi verso la loro giustificazione, *accettando e cooperando liberamente alla stessa grazia*, così che, toccando Dio il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, l'uomo non resti assolutamente inerte subendo quella ispirazione, che egli può anche respingere, né senza la grazia divina possa, con la sua libera volontà, rivolgersi alla giustizia dinanzi a Dio».

«Gli uomini si dispongono alla stessa giustizia, quando, eccitati ed aiutati dalla grazia divina, ricevendo la fede mediante l'ascolto (cf Rm 10,17), si volgono liberamente verso Dio, credendo vero ciò che è stato divinamente rivelato e promesso, e specialmente che l'empio viene giustificato da Dio col dono della sua grazia, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù (Rm 3,24)»²².

La preparazione dell'uomo a ricevere il sacramento non è estrinseca al sacramento. Questa preparazione è opera di Dio attraverso l'evangelizzazione della chiesa che trova il suo cuore nell'evento pasquale. L'annuncio della Parola non è riducibile ai contenuti di fede perché è "attuazione pneumatica dell'evento salvifico di Cristo" che viene incontro all'uomo nella storia concreta di Gesù. La grande verità dimenticata nella polemica dottrinale — che contrappone tesi a tesi da parte cattolica e da parte protestante — è che l'uomo è incorporato a Cristo non solo in forza del sacramento, ma anche in forza dell'annuncio della Parola²³.

Ora, mi pare chiaro nella vita spirituale e nell'azione apostolica del mistico copertinese la centralità della dinamica che coinvolge liturgia e vita, anzi tutta la vita come liturgia a partire dalla forza trasformante dello Spirito nell'unità inscindibile della Parola e del Sacramento, dell'annuncio dell'evento e della celebrazione dello stesso evento pasquale di grazia. Quando la portata cristologica dell'annuncio si riduce a dimensione estrinseca, quando cioè la celebrazione è separata dal primo annuncio, i sacramenti rischiano di essere ridotti a gesti folcloristici!

Uno dei detti del mio "paesano" che il buon Parisciani intende positivamente e che invece mi ha fatto sempre terribilmente riflettere è:

«Il rimedio più efficace contro i peccati è la Messa; i sacerdoti fanno carnevale ogni mattina, celebrando la Messa, mentre i secolari lo fanno una volta sola»²⁴.

Ora comincio a capire perché. E mi rendo anche conto come a partire dalla profonda esperienza di trasformazione e conformazione a Cristo egli sia diventato, come il Padre da sempre per tutti desidera (cf Rm 8,29; Ef 1,5), icona vivente dell'inabitazione Trinitaria e del corpo reale di Cristo che è la chiesa attraverso la comunione al corpo misterico-sacramentale che è l'Eucaristia.

In questa dinamica comincio a comprendere l'apporto dottrinale di questo piccolo fiore mistico sbocciato nel Salento, cresciuto in Assisi e trapiantato in Osimo per rimanere per sempre vivo a spandere "il buon profumo di Cristo" (cf 2Cor 2,15) attraverso la chiesa suo corpo nel mondo intero.

I paragoni semplici per farci intuire la profondità ineffabile del mistero trinitario riecheggiano il linguaggio simbolico dei grandi teologi mistici d'Oriente. Spiega Giuseppe da Copertino:

«*Deus ignis consummans est*. Come il fuoco è una sola cosa e produce luce e calore, così la natura divina del Padre produce il lume della sapienza che è il Figlio, unitamente a calore del suo amore, che è lo Spirito Santo». «Il sole ha tre cose: la forma, i raggi, il calore. Il Padre è come la figura del sole, il Figlio come i

¹⁹ G. PARISCANI, *San Giuseppe da Copertino alla luce dei nuovi documenti*, pax et Bonum, Osimo (AN) 1964, 1056 pp. + illustrazioni f.t.

²⁰ G. PARISCANI, *Estasi e liturgia in S. Giuseppe da Copertino*, in G. PARISCANI – G. GALEAZZI (a cura di), *San Giuseppe da Copertino tra storia e attualità*, EMP, Padova, 1984, pp. 119-132, spec. pp. 124-129.

²¹ Ivi, p.130; e G. PARISCANI, *San Giuseppe*, 2003, cit., pp. 154 e 305.

²² H. DENZINGER – A. SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcellona – Friburgo – Roma 1967, nn. 1525 e 1526, p. 370.

²³ R. DEL RICCIO, *Die Untersuchung zum heilsgeschichtlich-personalen Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens im Konzil von Trient* (Europäische Hochschulschriften XXIII,791), Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2004.

²⁴ G. PARISCANI, *San Giuseppe*, 2003 cit., p. 120.

raggi che provengono dal sole, lo Spirito Santo come il calore che dalla forma e dai raggi procede». Ma «come vediamo i fiori ma non l'odore, un frutto ma non il sapore, così di molte cose dello spirito si provano gli effetti ma non si possono vedere, né si possono ben esprimere e spiegare»²⁵.

Scriva san Gregorio di Nazianzo (330-390):

«Avevo pensato a una fonte e a un rivo e a un fiume (e anche altri vi avevano pensato), per vedere se, eventualmente, all'una somigliasse il Padre, al secondo il Figlio, al terzo lo Spirito Santo. [...] Ancora, mi immaginai il sole e il raggio e la luce. [...] Alla fine, mi è parsa la cosa migliore lasciar perdere gli esempi e le immagini [...] mi è parso meglio tenermi fermo al pensiero più conforme alla fede e attaccarmi a un piccolo numero di parole, avendo come mia guida lo Spirito»²⁶.

E così anche le immagini bibliche dello Spirito come vento, acqua, fuoco²⁷ ci introducono in una prospettiva di ontologia di relazione si direbbe oggi, più che in quella di sostanza. Nella dinamica relazionale della vocazione di Dio — che chiama il peccatore a diventare figlio nel Figlio e con la sua grazia preveniente lo dispone ad accogliere l'annuncio del mistero pasquale di morte e di risurrezione per poterlo poi celebrare sempre più efficacemente nei sacramenti e, conformato a Cristo, vivere relazioni autentiche con i fratelli per trasformare il mondo intero e tutto intestare a Cristo (cf Ef 1,10) affinché Dio si tutto in tutti (1Cor 15,28) — è quell'*obbedienza della fede* che il copertinese esprime in modo semplice e originalissimo nella Tradizione della chiesa:

«Come la terra viene bene arata per gettarvi il seme, così il superiore deve rendersi benevoli i sudditi, facendoli abili a ricevere la parola di Dio»²⁸.

E in questa terra ben arata la Parola mette radici profonde e produce il frutto maturo: l'annuncio del mistero di Gesù sperimentato sempre nella sua efficacia salvifica come evento di grazia, dono unico del Padre, potenza e forza dinamica dello Spirito, accolto e abbracciato nella profondità del cuore e della vita come "bimbo sulla croce" con la luminosità iridescente del cristallo.

Due esperienze sono sufficienti a farci intuire questa profondità di esperienza teologale con le conseguenti implicazioni di fede per la relazione vitale che lo univano e possono unirci sempre più intimamente alla persona amabile del Verbo umanato e passionato.

Nella sua ultima presenza a Copertino, dopo aver innalzato la *Via Crucis* che dalla Porta del Malassiso del paese conduceva fino alla Grottella,

²⁵ Ivi, p. 211; e G. PARISCIANI, *I tre diari*, cit., pp. 68 e 71.

²⁶ GREGORIO NAZIANZENO, *I cinque discorsi teologici*, a cura di C. MORESCHINI (Collana di Testi Patristici 58), Città Nuova, Roma 1986, pp. 195-196 e 197 (= *Orazione* 31 [5], 31.32.33).

²⁷ G. PARISCIANI, *I tre diari* cit., 68; e R. NUTI, *Vita* cit., p. 371s.

²⁸ G. PARISCIANI, *San Giuseppe*, 2003 cit., p. 176.

«una sera, uscito con don Donato Buono e don Candeliero De Francisco, diceva con fervore: "Fratelli, se avessimo la sorte di trovare Gesù Crocifisso su questo legno e toccasse a ciascuno dargli un bacio, dove lo baceresti tu, don Donato?". "Lo bacerei sotto le piante dei piedi", disse don Buono guardando i 54 palmi di croce. "E voi, don Candeliero?". "Io gli bacerei il costato da cui fluirono i sette Sacramenti" disse riflessivo il vecchio prete. "E io... e io... e io quella santissima bocca" concluse lui con un grido, sollevandosi ad abbracciare il tronco. Vennero i frati a contemplarlo con le lacrime agli occhi. Il Guardiano salì poi sul rialzo per tirargli la tonaca. L'estatico aprì gli occhi, scoppiò a piangere di vergogna e di paura; poi, lasciandosi scivolare fino a terra, fuggì in cella.

Giorni dopo, credendosi solo, era volato di nuovo sul grosso chiodo di legno. Poi vide il signor Francesco Buono: "Hai visto? hai sentito?" gli disse giulivo. "Fra Giuseppe io non vedo e non sento niente!". "Ho trovato un fanciullo sopra la croce e me l'ho abbracciato, e mò mi sento bruciare il cuore e sento un grande odore"»²⁹.

In data 1-2 giugno 1646 l'abate Rosmi, dopo avergli chiesto esplicitamente circa l'estasi che era solito avere "al *Memento* dei vivi e poi ancora dopo la consacrazione", annota:

«Mi disse che egli sta pensando a Gesù Cristo che ha da venire in quell'Ostia non ancora consacrata, e tanto più adesso che celebra in quella cappella ritirata ciò gli accade, con occasione che vi è un quadro nel quale sta dipinto la Beata Vergine che ha il Bambino e San Francesco, laonde egli dice: Tu, Signore, hai da venire qui cioè in quell'Ostia, e m'asserisce che Gesù Cristo in quell'immagine guarda a lui molto con gli occhi fissi, laonde l'anima di lui tutta in un attimo è favorita da Dio di vedere come il Verbo Eterno prende carne umana nell'utero di Maria Vergine, come da poi va alla Passione, come sta in quel Sacramento mirabile, e così in un momento ciò rappresentandosi agli occhi della mente sua (come avviene in paradiso dove i beati tutte le suddette cose vedono insieme in chiaro) allora l'anima trema, s'umilia e queste cose fa egli ancora apparentemente con tremare, con volare all'indietro e simili cose. Ma perché Gesù Cristo è sposo dell'anime, dice che in quegli atti pare che facci come atti civili, cerimonie, con l'anima di lui quasi scherzando, come fanno doi carissimi amici quando insieme si incontrano, e così poi n'avviene quel ratto di ritorno all'altare»³⁰.

L'intensità di questa relazione d'amore nell'unione mistica, facendoci partecipi dell'efficacia del "primo annuncio", della comunione misterico-sacramentale e della fecondità della vita apostolica di questo semplice frate, "recluso" per umana prudenza e missionario per volere di Dio, ci aiuta a contemplare vivendo e a vivere contemplando l'evento di grazia che trasfigura ogni giorno la nostra vita e, conformandola al mistero che celebriamo, la rilancia sui sentieri del mondo per realizzare in Cristo, con Cristo e per Cristo la vocazione e la missione che ciascuno ha ricevuto.

²⁹ Ivi, p. 68.

³⁰ G. PARISCIANI, *I tre diari*, cit., p. 70.

Conclusione

Se «il cristiano devoto del futuro o sarà un “mistico”, qualcuno che ha sperimentato “qualcosa”, o cesserà di essere qualsiasi-cosa sia»³¹, comprendiamo l'importanza dell'esemplarità dell'*obbedienza della fede* di Giuseppe da Copertino per ciascuno di noi, donne e uomini del terzo millennio.

Anche noi allora ogni giorno possiamo rannicchiarci nel cuore del Padre “come bimbo svezzato in braccio a sua madre” (Sal 131,2) e, lasciando che lo Spirito dilati il cuore per abbracciare insieme l'uomo e Dio nel più piccolo dei fratelli, possiamo far nostra la “supplica” con cui Giuseppe da Copertino si rivolge “a Gesù per amarlo”:

«Quanto, quanto pietoso,
Quanto sei amoroso,
Mio caro dolce Gesù.
Come, come non mi s'accende il cuore
Contemplando l'amore,
Che grandissimo porti tu.
Se penso a quel che so:

Ti conosco Creatore,
Ti ammiro Redentore,
Se l'occhio poi a me do
Mi comporti da Padre,
M'accarezzi da madre,
Anzi qual madre tanti sangue
Spargi per me, mentre il tuo cuore langue»³².

³¹ K. RAHNER, *Christian Living Formerly and Today*, in “Theological Investigations” VII, Darton Longman & Todd, London 1971, pp. 3-24, qui p. 15.

³² R. NUTI, *Vita*, cit., p. 175.

SABATINO MAJORANO

GERARDO MAIELLA E L'EUCARESTIA

Nel corso di tutto il 2005, la figura di S. Gerardo Maiella ha fatto spesso notizia. Ricorrendo il centenario della sua canonizzazione (11 dicembre 1904) e il 250° anniversario della sua morte (16 ottobre 1755), sono state numerose le iniziative, soprattutto in alcune zone del Mezzogiorno in cui è più forte il riferimento al Santo Protettore delle mamme e dei bambini¹.

Lo speciale anno gerardino era stato aperto da un messaggio di Giovanni Paolo II al Superiore Generale dei Redentoristi: «Ho appreso con vivo compiacimento che codesta Famiglia religiosa si appresta a celebrare uno speciale “Anno Gerardino”, nella felice coincidenza di due anniversari riguardanti uno dei suoi figli più illustri, san Gerardo Maiella... Con gioia mi unisco a Lei, Reverendissimo Padre, ai Confratelli e ai devoti di così grande discepolo di sant'Alfonso Maria de Liguori nel lodare e ringraziare il Signore per le “grandi cose” che Dio non cessa di operare nei piccoli e nei poveri (Lc 1,46-50)» (n. 1).

Giovanni Paolo II auspicava che l'esempio di Gerardo stimolasse tutti a un maggiore impegno missionario, approfondendo «l'atteggiamento interiore di Gesù Buon Pastore, sempre in ricerca della pecora perduta, e pronto a far festa quando la ritrova... Di tale atteggiamento spirituale san Gerardo è fulgido esempio per il suo amore al Crocifisso e all'Eucaristia e per la sua devozione alla Madonna» (n. 2).

Ricordata la particolare attenzione di Gerardo «verso la vita nascente e verso le madri in attesa», che fa sì che «anche oggi egli viene invocato come speciale Protettore delle gestanti», indicava «questo tratto tipico della sua carità» come «un incoraggiamento ad amare, difendere e servire sempre la vita umana», contribuendo «a rendere ancora più convinto lo sforzo dei cristiani» per rispondere alle sfide della «cultura della morte e porre concreti ed eloquenti gesti al servizio della cultura della vita» (n. 5)².

L'approfondimento della figura e del messaggio di Gerardo, sviluppatosi lungo tutto l'anno, non poteva prescindere dal fatto che tutta la chiesa era impegna-

¹ Tra tutte le iniziative, mi limito a ricordare, per l'approfondimento della figura e del messaggio del Santo, il convegno di studio, *S. Gerardo. La sua storia e il nostro tempo*, che si è svolto a Materdomini dal 21 al 23 giugno e i cui atti sono stati pubblicati a cura di A. DE SPIRITO e A. V. AMARANTE (Editrice San Gerardo, Materdomini 2006).

² *L'Osservatore Romano*, 8 settembre 2004, 5.

ta a meglio comprendere e vivere la centralità dell'eucaristia. L'anno eucaristico, preparato da Giovanni Paolo II con l'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (aprile 2003) e programmato con la successiva lettera *Mane nobiscum Domine* (ottobre 2004), ha avuto il momento culminate nel Sinodo dello scorso ottobre: *Eucaristia fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa*. Decidendo di pubblicare, oltre il *Messaggio*, anche le *Propositiones*, cioè le proposte finali del Sinodo, Benedetto XVI ha voluto sollecitare tutti a non lasciar cadere le indicazioni dei vescovi per una vita cristiana che sia sempre più chiaramente eucaristica.

L'esempio di Gerardo al riguardo è un contributo e uno stimolo prezioso: egli è tutto preso dalla "pazzia" eucaristica del Cristo e centra su di essa tutta la sua vita. Alla luce anche di quanto l'anno gerardino ha permesso di evidenziare, le riflessioni che propongo mirano a evidenziare come l'eucaristia determini lo stile di vita di Gerardo.

1. Lo stupore eucaristico

Secondo A. Tannoia, che ha conosciuto personalmente il Santo e ne ha pubblicato la prima biografia³, erano due le «calamite» che attiravano costantemente il cuore di Gerardo: «Cristo negl'infermi e Cristo nel Sacramento... Cristo visibile chiamava gl'infermi e poveri, e Cristo invisibile il Divin Sacramento. Faceva senso ad ognuno il vederlo tratto tratto volare in chiesa e lanciarsi col cuore verso Gesù Sagramentato. Sopra tutto vedevasi perduto e non essere più suo dopo averlo dentro di sé, fatta la santa comunione. In Caposele, più che altrove, erano più frequenti i suoi trasporti di spirito. Non presentavasi innanzi al Venerabile, che non vedevasi fuori di sé ed assorto in Dio». A conferma di ciò viene riportato quanto accadde un giorno a Materdomini: «Passando una mattina per avanti l'altare del Sacramento, ridere si vide e gioillare. Essendosene accorto il P. Caione, che stava confessando, avendoselo chiamato, "Voglio sapere, li disse, cosa vuol significare quel tuo riso pazzotico". "Egli mi ha detto, disse Gerardo, che sono un pazzo, ed io gli ho detto: Più pazzo sei tu, che sei impazzito per me"»⁴.

La pazzia di Gerardo si colloca nella prospettiva dello «stupore eucaristico» che Giovanni Paolo II, in *Ecclesia de Eucharistia*, ha chiesto a tutta la chiesa di approfondire: la radicalità del donarsi di Cristo nell'eucaristia «porta a sentimenti di grande e grato stupore. C'è, nell'evento pasquale e nell'eucaristia che lo attualizza nei secoli, una "capienza" davvero enorme, nella quale l'intera storia è contenuta, come destinataria della grazia della redenzione. Questo stupore deve invadere sempre la Chiesa raccolta nella celebrazione eucaristica» (n. 5).

Il Sinodo dei vescovi dello scorso ottobre ha ulteriormente approfondito queste indicazioni: «Desideriamo che lo "stupore eucaristico", si legge nel *Messag-*

gio, provochi i fedeli a una vita interiore sempre più forte. A tal scopo, le tradizioni orientali ortodosse e cattoliche celebrano la Divina Liturgia, praticano la preghiera di Gesù e il digiuno eucaristico, mentre la tradizione latina propone una "spiritualità eucaristica" che culmina nella celebrazione eucaristica e nell'adorazione del Santissimo Sacramento fuori della Messa, le benedizioni eucaristiche, le processioni con il Santissimo Sacramento e le sane manifestazioni di pietà popolare. Una tale spiritualità sarà certamente feconda nel sostenere la vita quotidiana e nel fortificare la nostra testimonianza» (n. 10)⁵.

La "pazzia" eucaristica di Gerardo era radicata nella consapevolezza che il farsi pane e vino per noi è il segno più grande dell'amore del Redentore, come scriveva il suo fondatore, sant'Alfonso: «L'amantissimo nostro Salvatore, sapendo esser già arrivata l'ora di partirsì da questa terra, prima di andare a morire per noi, volle lasciarci il segno più grande che potea darsi del suo amore, qual fu appunto questo dono del SS. Sacramento»⁶.

Gerardo era talmente preso dallo stupore eucaristico che, continua ancora il Tannoia, «in chiesa, se passar doveva per avanti l'altare del Venerabile, fuggiva come un folgore. Avendoli detto il medico Santorelli, perché con tanta fretta per avanti il Venerabile. "Che ho da fare, rispose Gerardo, più d'una volta questo galantuomo mi ha scottato e bisogna che fugga, temendo mi faccia qualche corri-vo"»⁷.

Scaturiva da questo stupore eucaristico la nota di fiducia e di libertà che contrassegnava tutta la vita di Gerardo⁸. Nelle lettere ritorna come un ritornello l'invito a vivere allegramente e con animo grande, nonostante le difficoltà. Vale la pena rileggere quanto scriveva a suor Maria di Gesù nel gennaio del 1752: «Benedetto sia sempre il Signore che in tal stato vi tiene, per farvi gran santa. Allegramente, su dunque; e non temete! Statevi forte e con coraggio alle battaglie, per vincere poi più valoroso trionfo al nostro regno del cielo. Non ci prendiamo spavento ben sì di quello che il maligno spirito semina nei nostri cuori, perché quello è l'ufficio suo. E l'ufficio nostro non è di darlo vinto nelle sue opere. Non gli crediamo, perché non siamo quello che lui vuole e dice... È vero che talvolta ci vediamo confusi e deboli. Non ci è confusione con Dio, non ci è debolezza con la divina potenza! Perché è certo che nelle battaglie la Divina Maestà ci aiuta col suo divino braccio. Perciò possiamo stare allegramente ed ingrandirci più forte al divino volere. E noi benediciamo le sue santissime opere per tutta l'eternità»⁹.

⁵ Nelle *Propositiones* il Sinodo ritorna sullo "stupore eucaristico", chiedendo, tra l'altro, che «la pastorale accompagni le comunità e i movimenti a conoscere il giusto posto dell'adorazione eucaristica allo scopo di coltivare l'atteggiamento di stupore di fronte al grande dono della presenza reale di Cristo» (n. 6).

⁶ A. M. DE LIGUORI, *Pratica di amar Gesù Cristo*, cap. 2, n. 1, in *Opere ascetiche*, vol. I, Roma 1933, p. 14.

⁷ A. TANNIOIA, *Della vita del Servo di Dio*, cit., p. 152.

⁸ S. MAJORANO - A. V. AMARANTE, *Comunicare la gioia e la speranza. La spiritualità di Gerardo Maiella*, Materdomini 2004.

⁹ G. MAIELLA, *Scritti spirituali*, a cura di S. MAJORANO, Materdomini 2001, pp. 30-31.

³ A. TANNIOIA, *Della vita del Servo di Dio Fr. Gerardo Maiella della Congregazione del SS. Redentore*, Napoli 1811. Mi servo dell'ultima edizione, curata da V. Claps, Materdomini 2004.

⁴ Ivi, pp. 151-152.

Attratto dall'eucaristia, come da una calamita, Gerardo non si risparmiava perché tutti potessero comprendere che in essa sta la risposta anche alle nostre debolezze. Si muoveva nelle stesse prospettive che portavano sant'Alfonso a criticare duramente la pastorale di sapore rigorista, comune nel Settecento, che tendeva a riservare la comunione solo ai perfetti: «So che gli Angeli non ne sono degni, ma Gesù Cristo ne ha degnato l'uomo per sollevarlo dalle sue miserie. Tutto il bene l'abbiamo da questo Sacramento: mancando questo aiuto, tutto è ruina»¹⁰.

Di questa luce di speranza oggi abbiamo particolarmente bisogno, per affrontare le tante sfide che nascono dal rapido cambiamento della nostra società. È stato sottolineato con forza durante i lavori del Sinodo dei vescovi dello scorso ottobre. Basta rileggere le parole con cui si apre il suo *Messaggio*: «Pace a voi!». Nel nome del Signore, che la sera di Pasqua irrompe nel cenacolo di Gerusalemme, ripetiamo: «Pace a voi!» (Gv 20, 21). Il mistero della sua morte e risurrezione vi consoli, dando senso a tutta la vostra vita e vi conservi nella gioia della speranza! Cristo è vivente nella sua Chiesa; secondo la sua promessa (Mt 28, 20), egli rimane con noi tutti i giorni fino alla fine del mondo. Nel santissimo sacramento, dell'eucaristia, è lui stesso che si dona a noi e ci offre la gioia di amare come lui, comandandoci di condividere il suo amore vittorioso con i nostri fratelli e sorelle sparsi per il mondo intero. Ecco il messaggio di gioia che vi annunciamo, carissimi fratelli e sorelle, al termine del sinodo dei vescovi sull'Eucaristia» (n. 1).

2. La giornata articolata intorno all'Eucaristia

Nella memoria popolare viene posta particolarmente in risalto la «fame» eucaristica, che ha contrassegnato Gerardo, fin dalla più tenera età. Gaspare Caione, a cui dobbiamo la prima raccolta di notizie su di lui¹¹, con l'essenzialità che lo caratterizza, ricorda che il «maestro Alessandro Del Piccolo e Caterina Di Dionisio Zaccardi attestano d'avere inteso, per bocca del medesimo Gerardo, come, essendo egli d'età di circa 7 o 8 anni ed essendosi avvicinato all'altare mentre il sacerdote comunicava gli altri, ne fu rigettato. Ma la notte ne fu comunicato per mano di san Michele Arcangelo»¹².

Con gli anni questa «fame» crebbe, soprattutto dopo l'ingresso nella comunità redentorista, fortemente segnata dalla pietà eucaristica. Quando, in seguito alla calunnia, gli fu proibito di ricevere la comunione, fu questa la sofferenza più grande, anche se tollerata «con tale allegrezza ed uniformità che dava ammirazione a tutta la comunità, la quale sapeva benissimo l'amore tenero di Gerardo

verso il santissimo sacramento». Quando qualcuno gli suggerì di «cercare al Rettore Maggiore la grazia di accordargli la santa comunione, egli si pose a pensare un poco – e ciò fu vicino alla porta del coro di Pagani – e poi con un sentimento vivissimo: «No, disse, no». E dando un gran pugno sopra un pilastretto della scalinata, soggiunse: «Si muoia sotto al torchio della volontà del mio caro Dio». Solamente soleva, scherzando, rispondere in quel tempo a qualcuno dei padri che lo chiamavano a servire la messa: «Lasciatemi andare, non mi andate tentando: vi cavo l'ostia dalle mani!». Frattanto però «per compensare la privazione della comunione e per temperare l'ardore del suo spirito che ardentissimamente lo tirava al sacramentato Signore, si diede per quel tempo alla meditazione dei divini attributi e, domandato da alcuni come se la passasse senza comunione, [rispose]: «Me la spasso coll'immensità del mio caro Dio!»¹³.

L'ardore del desiderio e la fiducia non facevano dimenticare a Gerardo la grandezza del mistero. Di qui la decisione di articolare l'intera giornata in preparazione ed in ringraziamento, secondo quanto scrisse nel *Regolamento di vita*: «Il ringraziamento sia da quell'ora sino alla metà del giorno; e dalla metà del giorno sino alle ventiquattr'ore l'apparecchio»¹⁴.

Questa tensione viene evidenziata anche dall'altro proposito, relativo al chiedere al superiore, secondo la prassi settecentesca, l'autorizzazione ad accostarsi alla comunione: «Non cercherò mai la sera la santa comunione, se non per grande necessità, ma la cercherò quando mi andrò a comunicare, affinché stia sempre preparato per la medesima. Ma venendomi negata, ne farò una particolare spiritualmente nel punto che il sacerdote si comunica»¹⁵.

Il tabernacolo lo attraeva in maniera irresistibile. Ce lo ha già ricordato il Tannoia nel testo precedentemente riportato. Dello stesso tenore le deposizioni al processo di canonizzazione: «Era acceso tanto di amore verso Gesù Sacramentato, che il più delle volte intere notti impiegava ginocchioni avanti il SS. Sacramento; e se non trovavasi in collegio, la sua dimora necessariamente era in chiesa per allungare le sue calde preghiere»¹⁶.

Un episodio, dal sapore dei fioretti francescani, riportato dal Caione mi sembra particolarmente significativo. Gerardo era sempre pronto a mettere a disposizione degli altri tutto ciò che aveva, anche gli abiti e la camera, al punto che «il suo letto si poteva chiamare della comunità. Quando arrivavano in casa forestieri e non c'era come rimediare, il letto di Gerardo era pronto». In questo caso egli «se n'andava a dormire dentro la chiesa, dietro l'altare maggiore. Ma quivi ci si metteva per il grande amore che portava a Gesù sacramentato. Ed una volta, essendo stato burlato dal sonno, si svegliò, in atto che si stava celebrando la messa.

¹³ Ivi, pp. 87-88.

¹⁴ *Scritti spirituali*, p. 153.

¹⁵ Ivi, pp. 152-153.

¹⁶ S. MAJORANO - A. MARRAZZO, *Allegrementemente facendo la volontà di Dio. Le virtù di San Gerardo Maiella nel ricordo dei testimoni al processo di canonizzazione*, Materdomini 2000, pp. 22-23.

¹⁰ A. TANNOIA, *Della vita ed istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso M.a Liguori*, vol. III, Napoli 1802 (rist. anastatica Materdomini 1982), pp. 152-153.

¹¹ G. CAIONE, *Gerardo Maiella. Appunti biografici di un contemporaneo*, a cura di S. MAJORANO, Materdomini 1996².

¹² Ivi, p. 22.

E ci dovette stare per un pezzo, mentre, come finiva una messa, ne usciva un'altra; e dovette stare carcerato contro sua voglia»¹⁷.

Il Sinodo dei vescovi dell'ottobre scorso, «riconoscendo i molteplici frutti dell'adorazione eucaristica nella vita del popolo di Dio in tante parti del mondo», ha chiesto con forza che questa forma di preghiera «sia mantenuta e promossa, secondo le tradizioni, tanto della Chiesa latina quanto delle Chiese orientali». Essa infatti «scaturisce dall'azione eucaristica - che in se stessa è il più grande atto d'adorazione della Chiesa, che abilita i fedeli a partecipare pienamente, consapevolmente, attivamente e fruttuosamente al sacrificio di Cristo secondo il desiderio del Concilio Vaticano II - e ad essa riconduce. Così vissuta l'adorazione eucaristica sostiene i fedeli nel loro amore e servizio cristiano verso gli altri e promuove una maggiore santità personale e delle comunità cristiane» (n. 6).

La vita di Gerardo è una testimonianza eloquente di questa pietà eucaristica. Non va dimenticato che sant'Alfonso, già dal 1744-1745 aveva cominciato a pubblicare le *Visite al SS. Sacramento e a Maria SS.ma* per spronare tutti a sostare in dialogo adorante e fiducioso dinanzi al tabernacolo¹⁸. La *Pratica per la visita del SS. Sacramento*, che Gerardo inserì nel suo *Regolamento di vita*, risente delle prospettive alfonsiane: «Signor mio, io vi credo nel SS. Sacramento e vi adoro con tutto il mio cuore. E con questa visita io intendo adoravi in tutti i luoghi della terra dove voi sacramentato vi ritrovate. E vi offerisco tutto il vostro preziosissimo sangue per tutti i poveri peccatori, intendendo ancora di ricevervi spiritualmente in questo atto tante volte quanti luoghi voi abitate»¹⁹.

Dall'eucaristia Gerardo attingeva la generosità del suo donarsi senza riserve, soprattutto ai più poveri, per quali, scrive il Caione, nutriva una «naturale inclinazione»²⁰. Quando i mezzi a disposizione si rivelavano inadeguati ai bisogni degli altri, non esitava a «scomodare» la stessa potenza di Dio. Soprattutto era pronto ad accogliere e portare tutti nel cuore e nella preghiera, con rispetto e amore. Il suo esempio resta ancora oggi uno stimolo eloquente per aprirsi alla «fantasia della carità», secondo quanto Giovanni Paolo II ha indicato a tutta la chiesa all'inizio di questo millennio: «È l'ora di una nuova "fantasia della carità", che si dispieghi non tanto e non solo nell'efficacia dei soccorsi prestati, ma nella capacità di farsi vicini, solidali con chi soffre, così che il gesto di aiuto sia sentito non come obolo umiliante, ma come fraterna condivisione»²¹.

¹⁷ A. TANNIOIA, *Della vita del Servo di Dio*, cit., pp. 41-42.

¹⁸ Le *Visite al SS. Sacramento ed a Maria SS.ma* sono state costantemente riedite nelle varie lingue fino ai nostri giorni, contribuendo alla formazione di generazioni di cristiani. Nell'introduzione il Santo non esitava a confessare di dovere all'adorazione eucaristica la sua vocazione: «Bisogna ch'io palesi in questo libretto, almeno per gratitudine al mio Gesù sacramentato, questa verità: io per questa divozione di visitare il SS. Sacramento, benché praticata da me con tanta freddezza ed imperfezione, mi trovo fuori del mondo, dove per mia disgrazia son vissuto sino all'età di 26 anni» (*Opere ascetiche*, vol. IV, Roma 1939, 296).

¹⁹ *Scritti spirituali*, cit., p. 153.

²⁰ CAIONE, *Gerardo Maiella*, cit., p. 26.

²¹ *Novo millennio ineunte*, n. 50.

Ed erano ispirati e proiettati all'eucaristia anche i molteplici rapporti di amicizia che Gerardo viveva. Significativo quanto scrisse a suor Maria di Gesù nell'aprile 1752: «È cosa ch'io non posso errare, la quale so benissimo, che ivi sta il nostro appassionato Signore e da carcerato d'amore viene al più spesso visitato dalle sue spose e da Vostra Riverenza che siete stata prima carceriera. Perciò io vi prego che, con autorità di materna carità, comandiate a tutte le vostre obbedientissime figlie che da mia parte visitassero una sol volta questo vostro Divino Sposo. E sia tanta la detta visita, quanto da mia parte gli dicano un sol *Gloria Patri*. Ho detto. E nel fine per me spesso ognuna gli dica: *Signore per pietà*. E mai per l'avvenire vi scordate di raccomandarmi a questo divino impiagato d'amore; che io indegnamente ogni mattina nella sacra comunione mai me ne scorderò di raccomandarvi»²².

Il rapporto fraterno acquistava così un respiro che andava anche oltre la morte. Alla stessa suor Maria di Gesù, il 4 ottobre 1754, Gerardo confidava nei riguardi di una consorella defunta: «Oliviera dite che mi saluta: è vero, ma dal Paradiso, non da costà. Indegnamente io le ho fatto otto giorni di comunioni per l'anima sua e tutto quello che ho fatto in quelli giorni. Così voglio fare per tutte quante, affinché vadano in Paradiso. Onde avvisatelo a tutte, acciò tutte quelle che restino viventi, dite loro che preghino Iddio per me, che io anche sia passato all'eternità e mi facciano loro pure 8 giorni di comunioni»²³.

Soprattutto era nell'Eucaristia che Gerardo si faceva invocazione fiduciosa per i peccatori: «Le mie continue preghiere, comunioni, ecc. - scriveva nel *Regolamento di vita* - siano sempre in beneficio dei poveri peccatori, offerendole a Dio col preziosissimo sangue di Gesù Cristo»²⁴.

3. Eucaristia e riconciliazione

Il respiro apostolico della pietà eucaristica di Gerardo non si limitava a portare il prossimo all'eucaristia. Egli sentiva fortemente la tensione a fare in modo che tutti la ricevessero degnamente. Di qui la franchezza con la quale stimolava chi fosse in peccato ad accostarsi con fiducia alla confessione.

²² *Scritti spirituali*, cit., pp. 35-36.

²³ Ivi, 111.

²⁴ Ivi, 152. Nel messaggio per l'anno gerardino Giovanni Paolo II ricordava al riguardo «Il nostro mondo attende che siano testimoniate con franchezza la verità, la sapienza e la potenza della Croce (cf 1 Cor 1,17-25). L'acculturazione della fede e i rapidi cambiamenti sociali pongono all'annuncio del Vangelo tante sfide. Alla chiara proclamazione della sapienza della Croce, si unisca pertanto sempre l'impegno fattivo di proclamare il "vangelo della carità", soprattutto ai piccoli ed ai poveri, come fece Gerardo Maiella, che ben comprese il mistero della Croce, mistero che pone in luce la drammaticità del peccato e, al tempo stesso, proclama la forza liberatrice e sanante della misericordia divina. Egli così pregava: "O mio Dio, e vi potessi convertir io tanti peccatori quanti sono i granelli dell'arena del mare e della terra, fronde degli alberi, foglie de' campi, atomi dell'aria, stelle del cielo, raggi del sole e della luna, creature tutte della terra!"» (n. 3).

È un aspetto al quale il Sinodo dello scorso ottobre ha richiamato l'impegno delle nostre comunità. Nel *Messaggio* lo indica come la prima delle sfide che la spiritualità eucaristica è chiamata oggi ad affrontare: «La vita delle nostre Chiese è segnata anche da alcune ombre e problemi che non abbiamo eluso. Pensiamo, in primo luogo, alla perdita del senso del peccato e alla crisi persistente nella pratica del sacramento della Penitenza. È importante riscoprire il suo significato profondo: è una conversione e una medicina preziosa donata da Cristo Risorto per la remissione dei peccati (Gv 20, 23) e per la crescita nell'amore verso di Lui e i fratelli» (n. 12).

Nelle *Proposizioni* i vescovi aggiungono: «L'amore all'Eucaristia porta ad apprezzare sempre più il sacramento della Riconciliazione, nel quale la bontà misericordiosa di Dio rende possibile un nuovo inizio della vita cristiana e mostra l'intrinseco rapporto tra Battesimo, peccato e sacramento della Riconciliazione. La degna ricezione dell'Eucaristia richiede lo stato di grazia» (n. 7).

L'autentico senso del peccato è possibile solo alla luce dell'amore misericordioso di Dio per noi. Il peccato è rifiuto e chiusura nei riguardi di un Dio che si dona, senza riserve, per renderci partecipi della sua stessa pienezza di vita e di felicità. Ma proprio mentre ne sperimentiamo l'assurdità, scopriamo con sorpresa che il nostro no non incrina la fedeltà di Dio al suo amore per noi: scopriamo che in Cristo ci è anticipato il perdono. L'autentico senso del peccato non lega al male compiuto, ma è certezza di perdono che ci apre alla fiducia di superarlo e sconfiggerlo: è sempre impegno di conversione.

Avendo capito, alla scuola del Crocifisso e dell'eucaristia, la profondità dell'amore di Dio, Gerardo capiva anche l'assurdità del peccato. Vederlo trionfare nelle scelte degli altri era per lui motivo di sofferenza profonda. Al riguardo i testimoni al processo di canonizzazione sono concordi: Gerardo «era sempre lieto affabile fino all'ultimo del popolo, e solo vedevasi malinconico quando vedeva peccati e peccatori, i quali egli ammoniva dolcemente e per quanto poteva li richiamava a Dio»; «aveva in tanto orrore il peccato che udendo parlare di offesa di Dio ne tramortiva, restando notabilmente afflitto; come per lo contrario quando udiva parlare di opere sante e di anime che spedite camminavano per la via di Dio, si vedeva ilare e lieto in un modo tutto singolare»²⁵.

Tutto questo valeva soprattutto quando si trattava di ricevere la santa comunione. Non fanno perciò meraviglia la sua intraprendenza e la sua franchezza nel richiamare alla necessaria conversione coloro che stavano per avvicinarsi indegnamente alla comunione. A questo riguardo il Caione ricorda un episodio, avvenuto a Deliceto, che vale la pena di rileggere per intero. Per gli esercizi spirituali era stato mandato «un certo solennissimo peccatore pubblico» Esternamente sembrava che «li facesse con divozione e frutto, ma la verità si era che fingeva: tanto vero che, essendosi confessato aveva taciuto in confessione maliziosamente molti peccati. Gerardo s'incontrò con lui un giorno, mentre andava a comunicarsi e, penetrato il suo interno e la sua simulazione: "Dove vai?" gli disse. Que-

sti rispose: "Alla comunione!". Allora Gerardo, acceso di zelo, cominciò a parlargli secondo il suo solito: "Come? alla comunione? e quei peccati (e ce li nominò) e perché non te l'hai confessati? Va, va, ti confessa bene, altrimenti...". Le parole di Gerardo fecero effetto: «quegli, vedendosi l'interno suo scoperto, mezzo atterrito e piangente, confessò la verità e si andò a fare una buona confessione e finalmente si partì dagli esercizi santificato ed infervorato».

I buoni propositi però non durarono a lungo. Quando, dopo qualche tempo, ritornò di nuovo a Deliceto, Gerardo gli si fece incontro. «Domandato come si portasse, egli vinto dal rossore disse che si portava bene e che non era più ricaduto. Gerardo al contrario, avendo conosciuto lo stato miserabile in cui era, ottenuta la licenza dal superiore, si prese un certo crocifisso che stava in casa, se lo portò nella stanza dell'uomo già detto e, chiuse porte e finestre, cominciò a fargli una santa e fervorosa invettiva: "Ah ingrato, ah bugiardo – gli disse – come, niente hai fatto? Come, non sei ricaduto? E queste piaghe a Gesù Cristo chi ce l'ha fatte? E questo sangue, chi ce l'ha espresso?". Ed ecco il crocifisso si vide tutto grondante di vivo sangue. Seguitava intanto Gerardo: E che male ti ha fatto questo Dio, che male? Ha voluto nascere da povero bambino dentro una stalla, sopra la paglia per te!". Ed in questo mentre vide Gesù da bambino nelle mani di frate Gerardo. All'ultimo Gerardo disse: "Se non la finisci tu, lo vedi che ci sta per te?". E in così dire, vide quell'uomo un bruttissimo diavolo, come l'avesse voluto trascinare nell'inferno, ond'ebbe a morire dallo spavento. Ma poi alle parole di Gerardo, le quali furono: *Sfratta di qua, brutta bestia*, il demonio scomparve ed il peccatore, tremante e compunto, se n'andò ai piedi del nostro padre Petrella, a cui riferì tutto il successo. Si fece una dolorosissima confessione e diede amplissima licenza di palesare tutto l'accaduto. Portatosi al suo paese, seguì a menare una vita santa e ad essere l'esempio di tutto il popolo»²⁶.

Questo amore e questa franchezza di Gerardo per i peccatori devono farci riflettere. Non è giusto, come purtroppo più volte facciamo, ridurre il rispetto della libertà ad indifferenza: siamo tutti reciprocamente solidali e corresponsabili. La conversione è certamente una decisione personale di ognuno, ma ha bisogno del sostegno degli altri. Il male infatti incatena, rende schiavi, ci costringe a ripeterlo. Anche quando abbiamo sinceramente deciso di rompere con il peccato e di iniziare una vita nuova, restano numerose e complesse le difficoltà e i rischi di tornare indietro. È possibile procedere nel cammino di conversione solo se troviamo accanto a noi persone che, con amore e rispetto, sanno farsi compagni di cammino, condividendo le difficoltà e sostenendoci quando torniamo a vacillare: con la preghiera, la penitenza, l'impegno fattivo.

Tutto questo Gerardo lo viveva in maniera fedele: «Per i peccatori, ha scritto Giovanni Paolo II, Gerardo non risparmiava energie, preghiere, penitenze. Il suo amore non gli permetteva di restare indifferente nei riguardi delle loro scelte e della loro condizione; soprattutto gli stava a cuore che tutti si avvicinassero in maniera fruttuosa al sacramento della Riconciliazione» (n. 4). Il Caione non si

²⁵ S. MAJORANO - A. MARRAZZO, *Allegramente facendo*, cit., pp. 27-28.

²⁶ G. CAIONE, *Gerardo Maiella*, cit., pp. 54-56.

stanca di porne in risalto «l'impegno ed ardore inesplicabile... per la salute dell'anime e conversione dei peccatori, per la salute dei quali impegnava quanto faceva di orazioni e mortificazioni. Ed il Signore su questo punto meravigliosamente lo consolava colla consolazione della conversione di vari peccatori, invecchiati per anni ed anni nel fango delle colpe; anzi dava Dio tanta efficacia alle sue parole che ad un peccatore era lo stesso parlare con Gerardo ed essere convertito. Veniva il superiore locale perciò varie volte richiesto da molte persone a mandar loro fratel Gerardo per aiutare qualche anima bisognosa. Ed il Signore benediceva con modo specialissimo le sue uscite, anzi, anche quando era mandato fuori»²⁷.

Conclusione

Delineando il cammino dell'anno eucaristico, Giovanni Paolo II, ha invitato a cogliere nell'eucaristia il «progetto» della missione e della vita della chiesa, sottolineando che «essa è un modo di essere, che da Gesù passa nel cristiano e, attraverso la sua testimonianza, mira ad irradiarsi nella società e nella cultura». Non si tratta solo di attingere forza dall'Eucaristia o solo di impegnarsi perché la nostra vita, personale e comunitaria, graviti intorno ad essa. Occorre che il nostro *modo di essere* diventi eucaristico, lasciandosi plasmare e «assimilare» dal modo di essere del Cristo nell'eucaristia: dono, comunione, partecipazione. E tutto questo non dovrà restare solo a livello personale, ma dovrà lievitare la società e la cultura. A questo fine «è necessario che ogni fedele assimili, nella meditazione personale e comunitaria, i valori che l'Eucaristia esprime, gli atteggiamenti che essa ispira, i propositi di vita che suscita»²⁸.

San Gerardo è vissuto così: si è lasciato prendere totalmente dalla «pazzia» eucaristica, l'ha assunta come nota fondamentale di tutto il suo stile di vita, si è fatto eucaristia per gli altri, soprattutto per i più piccoli e i più poveri. Sta qui la radice di quel suo vivere allegramente e con animo grande, che continua a proporciorci ancora oggi per diventare, come lui, testimoni credibili di speranza.

GIUSTINO D'ADDEZIO

LO SPIRITO DI S. GERARDO MAIELLA NEI SUOI LUOGHI E NEL MONDO INTERO

La vita di ogni uomo e di ogni comunità è vegliata e protetta da una mano paterna: è la Provvidenza di Dio che benedice e sceglie gli uomini, avvenimenti e cose per la sua gloria e il bene di tutti. In questo ritmo marcato di doni ricevuti, la città di Muro Lucano, nei giorni della sua storia antica e gloriosa, è stata la culla accogliente di un Santo, Gerardo Maiella, il Santo «*che giocava con Dio*», elevato agli onori degli altari da San Pio X l'11 dicembre 1904.

A Muro Lucano tutto parla di Lui.

Partiamo dalla sua casa al Rione Pianello, tra la Cattedrale in pieno cielo e la voragine del sottostante torrente Restio: in questo rione, particolarmente affascinante e caratteristico in via Pianello n.65, nella mattina di primavera del 6 aprile 1726 nacque San Gerardo Maiella¹.

Anche da questa casa partì per la missione, lasciando alla mamma Benedetta un biglietto: «*Vado a farmi santo*». Oggi la casa è trasformata in cappella, vicinissima a due chiese incorporate e unite, sorte rispettivamente nel 1508 e 1523, una dedicata a S. Giovanni Battista e l'altra alla Madonna della Neve.

L'infanzia di Gerardo è stata vissuta in Cattedrale, dove egli passava lunghe ore di adorazione davanti a Gesù Sacramentato, così come ricorda la lapide nella Chiesa del Coro. E' nella memoria di tutti l'episodio in cui Gerardo ricevette l'Eucaristia dall'Arcangelo Michele, negatagli dal parroco.

Grande fu la sua devozione alla Madonna: nel maggio 1747, durante una festa mariana, la gente lo vide balzare in piedi, avvicinarsi alla statua dell'Immacolata, sfilarsi un anello dal dito e metterlo all'anulare della Madonna, dicendo: «*Ecco mi sono sposato alla Madonna*».

Nel piazzale antistante vi è un monumento bronzeo dedicato al Santo, fatto edificare nel 1904 da mons. Raffaele Capone, vescovo di Muro Lucano (1883-

¹ La data del 6 aprile, dall'anno del Giubileo 2000 viene ricordata con un gemellaggio, tra Muro Lucano e i paesi che hanno visto la presenza di San Gerardo. In questa occasione viene offerto l'olio per la lampada votiva che arde perennemente accanto alla reliquia di S. Gerardo, nella Chiesa di S. Andrea Apostolo. Il gemellaggio crea rapporti di collaborazione e di intese culturali e sociali. Il torneo di calcio over/40, realizzato quest'anno con tutti i paesi gemellati, è valso a dare risveglio di rapporti umani fecondi. I paesi finora gemellati con Muro Lucano sono stati nell'ordine: Materdomini di Caposele (Avigliano), Pagani (Salerno), Ripacandida (Potenza), Contursi (Salerno), Buccino (Salerno); quest'anno è la volta di San Gregorio Magno (Salerno).

²⁷ Ivi, pp. 49.

²⁸ *Mane nobiscum Domine*, n. 25.

1908), cui si richiama un altro lapideo, di recente fattura ad opera di muresi emigrati in Australia, collocato nella parte più alta della città.

Scendendo, si incontra in piazza Capomuro l'antica chiesa della S.S. Trinità, da tempo trasformata e, quindi, non più officiata, dove il piccolo Gerardo il 23 aprile 1726 ricevette il battesimo².

Proseguendo per via Buozzi, già via Seminario, si arriva all'*Oratorio S. Gerardo*, laddove era la sartoria di Martino Pannuto, frequentata nel 1744 da Gerardo quale apprendista sarto, subendo maltrattamenti dal capo-bottega.

Attraverso "la strada di penetrazione", dedicata a S. Gerardo, si giunge in piazza Don Minzoni dove è situata la chiesa di S. Andrea Apostolo, che, tra l'altro, custodisce uno splendido reliquiario che racchiude una costola di S. Gerardo³.

Immettendosi in via S. Francesco, si arriva in piazza S. Marco, che prende il nome dalla chiesa. In questo luogo di culto Gerardo si recava abitualmente, avendo dimorato come affittuario, in Vico Celso, 2, poco distante dallo stesso. Nelle vicinanze si trova, inoltre, "l'orto De Cillis", luogo frequentato dal Santo, che sostava ai piedi un albero, l' "*albero dei Miracoli*", per istruire i coetanei alla dottrina cristiana.

Proseguendo per viale Marconi si giunge alla chiesa della Madonna del Soccorso⁴ e, ritornando di poco indietro, ci si immette in via Santa Maria del Carmine, giungendo alla chiesa S. Maria del Carmine, dove il 5 giugno 1740, a Pentecoste, Gerardo ricevette la cresima da mons. Claudio Albini, vescovo di Lacedonia e nativo di Muro Lucano, prima di passare al suo servizio⁵.

Andando verso il Ponte Pianello, fatto costruire in cemento armato nel 1918 dall'onorevole Nitti, e attraversandolo, si può osservare un medievale ponte, le antiche vie delle Ripe e dei Mulini, attraverso le quali Gerardo dalla cattedrale scendeva per raggiungere la chiesa di Santa Maria delle Grazie, in Capodigiano, frazione di Muro Lucano.

Il luogo di culto, oggi santuario diocesano, edificato all'inizio del XIII secolo dal maestro Sarolo di Muro Lucano, noto scultore lucano, contiene tela della Madonna col Bambino, che rievoca il miracolo "*del bianco panino*" che Gerardo riceveva "*da un bambino di una bella Signora*".

² Si spera di poter adattare e, quindi, utilizzare i locali annessi come centro di accoglienza per i pellegrini, secondo un progetto in fase di attuazione.

³ In questa chiesa si può ammirare anche il trono prezioso in noce del 1631 con il postergale, dono del Papa Benedetto XIII al mons. Domenico Antonio Manfredi, vescovo di Muro (1724-1738): questo trono, unico nel suo genere, è stato utilizzato nelle celebrazioni dal Papa Giovanni Paolo II nella sua visita in Basilicata il 28 aprile 1991.

⁴ La chiesa è molto artistica. E' "una piccola bomboniera", tutta affrescata, con tre piccole navate e un altare pregiato. A due passi dalla chiesa, si può osservare una cappelletta esterna che custodisce un antico artistico Crocifisso, opera di un allievo della scuola del Cimabue.

⁵ Nel cortile del palazzo vescovile di Lacedonia avvenne il miracolo del ritrovamento della chiave caduta nel pozzo, da allora denominato "*pozzo di Gerardiello*".

Prospiciente al Santuario sorge la casa per anziani "Oasi S. Gerardo", simbolo e segno di carità, dove la presenza delle Suore Gerardine è lampada viva di amore e lo spirito di San Gerardo "*portinaio del convento*" anche qui è vivo e sempre attuale.

Sempre al Santo sono dedicate, oltre al poliambulatorio, una strada al centro di Muro Lucano e diverse associazioni locali, le parrocchie in Ponte Giacoia, località di Muro Lucano, su iniziativa di mons. Antonio Rosario Mennona, vescovo di Muro (1955-1962). Questi, anche da vescovo di Nardò (1962-1983), ha dedicate altre due parrocchie: una in Nardò e l'altra in Copertino; così come l'altro vescovo, nativo di Muro Lucano, Pasquale Quaremba, vescovo di Gallipoli (1956-1982), nel centro diocesi.

Altre parrocchie sono state dedicate a Calvi, Miano, Corato, Frosinone, Roma, Materdomini e Tardiano di Montesano.

Non mancano i santuari gerardini, tra i quali i più noti sono quelli di Materdomini, Frosinone, Sant'Antonio Abate, Wittem in Olanda, Curvalo in Brasile e Newark negli Stati Uniti, quest'ultimo dichiarato nel 1977 Santuario nazionale.

Nel mondo intero vi sono tante chiese, oratori e collegi a lui intitolati.

In Europa: nel Belgio, definita "Nazione gerardina" a Mouseron, a Weehosch, a Lamharsat, a Bruxelles; in Germania a Cham, in Francia a Haguenau; in Olanda a Wittem, a Weebosch; in Austria a Puchheim; in Spagna a Aluche-Madrid; e nelle città di Heiligenstadt, Namur; nell'America del Nord, Canada, S.te Anne de Beauprè, in Quebec, Toronto, in Messico Città del Messico, Obregon Cemetery; negli Stati Uniti: Paterson-N.Y., Newark-New Jersey, S. Antonio-Texas, Connecticut; in America Centrale: Haiti, Costa Rica, Montevideo; in America del Sud: Caracas-Venezuela, Buenos Aires-Argentina, Tucuman-Argentina, Brasile-Juiz de Fora, Curvelo-Brasile, Aparecida-Brasile, Coari Amazonas-Brasile; in Africa: Burkina-Niger, Tiebissou, Ghana, Nigeria, Kenia, Matadi-Zaire, Angola, Zimbabwe, Congo, South Africa, Madagascar; in India e Asia: Kazakistan, Siberia, Korea, Beyrouth, Libano, Sumba Varat, Jacarta-Indonesia, Cebu e Bacolod-Filippine, Bangkok-Thailand, Maharashtra e Goa e Kerala-India, Colombo e Kandy-Sri Lanka, Vietnam, Malesia, Tokio e Kagoshima-Giappone e a Hong Kong-Cina; in Australia e Nuova Zelanda: a Bossley Park, Sydney, Brisbane, Wellington, North Last. Ultimamente anche nelle Filippine ed in Irlanda la devozione si è estesa sempre di più.

Esistono paesi che hanno il suo nome, uno in Francia, uno a Montreal e tre città in Brasile.

Il raggio di azione e di missione di San Gerardo è testimoniato da conversioni e grazie che segnano il suo passaggio nei paesi della Campania, della Puglia e della Basilicata: Rocchetta Sant'Antonio, Ciorani, Contursi, Auletta, Santomena, Napoli, Lacedonia, Senerchia, Bisaccia, Buccino, San Gregorio Magno, Oliveto Citra, Calitri, Pagani, Laviano, Caposele, Ascoli Satriano, Monte Sant'Angelo, Manfredonia, Troia, Incoronata di Puglia, Foggia, Deliceto, Sant'Agata di Puglia, Corato, San Fele, Castelgrande, Ruvo del Monte, Rionero in Vulture, Atella, Ripacandida, Montemilone, Vietri di Potenza.

Ha portato il suo patrocinio a tutte le generazioni che lo hanno conosciuto e invocato, specialmente in un apostolato specifico nei monasteri delle Domenicane di Corato, delle Benedettine di Atella e Calitri e delle Clarisse di Muro Lucano; edificò con il suo fervore le Teresiane di Ripacandida, le Benedettine di Corato, le Clarisse di Melfi e il Conservatorio del santissimo Salvatore di Foggia, favorendo l'opera delle vocazioni femminili.

Ma è soprattutto nella sua regione lucana che alto è il culto, sì da essere il 21 aprile 1994 proclamato Patrono della Basilicata da Giovanni Paolo II.

Altamente ispirata a San Gerardo, inoltre, è l'opera del sac. Mosè Mascolo, di Sant'Antonio Abate, che nel 1957 ha fondato la Congregazione delle Suore Gerardine, le quali operano nell'Italia Meridionale, nel Perù e nel Benin.

Grande risonanza, universalmente riconosciuta è stato il titolo dato a San Gerardo, come "*Angelo delle culle*", patrono delle mamme e insigne protettore delle partorienti. Un recente decreto della Sede Apostolica, Lo ha dichiarato Patrono nella Campania e nella Basilicata (16/10/2005), mentre si attende presto il riconoscimento nella chiesa universale. Questa particolare designazione deriva dalla predilezione del santo per le mamme e i bambini, come risulta nelle deposizioni per i processi di canonizzazione.

Episodi straordinari si ricordano a Oliveto Citra per la famiglia Pirofilo, a Castelgrande per la signora Federici, a Senerchia per la signora Meola: un fazzoletto dimenticato da San Gerardo e custodito come reliquia, ha dato inizio ad un fenomeno di devozione che si è diffuso tra i suoi devoti; nella festa del Santo, dei fazzoletti con l'immagine di San Gerardo vengono richiesti dalle giovani spose.

Pertanto tante sono le associazioni gerardine, di cui si annotano quelle operanti nei centri di Scafati, Frosinone, Materdomini, Corato; Soverato e Castel San Giorgio di Lanzara (Salerno) che hanno festeggiato rispettivamente il cinquantesimo e centesimo anno di vita.

All'estero vi sono tante associazioni gerardine. Ricordo la Lega di San Gerardo di Toronto che dal 1936 opera con la presenza di un periodico; la Lega di San Gerardo Patrono delle mamme di Curvalo in Brasile che dispone anche di un programma radiofonico settimanale sulla stazione brasiliana "Aparecida".

In Brasile non c'è famiglia che non abbia l'immagine del Santo o un bambino che non ne porti il nome. In Olanda a Witten, dal 1920 il culto si è diffuso tantissimo con la fondazione della "Confraternita San Gerardo" e la pubblicazione di un periodico: negli anni settanta molti olandesi sono stati assidui frequentatori di Muro Lucano.

In Irlanda c'è la Lega Gerardina delle famiglie; a Londra e a Liverpool vi sono case per i poveri a Lui dedicate.

Gli emigranti europei hanno portato la devozione e il culto di San Gerardo sia in Australia, a Bossley Park che in Nuova Zelanda dove a Wellington c'è la chiesa e il convento dei missionari Redentoristi. A Sydney c'è la Lega Gerardina che pubblica "Il Maiella", c'è anche una parrocchia a lui dedicata con una associazione di San Gerardo, e in Canada a Montreal una associazione molto rinomata "La Materdomini".

Io ho potuto constatare la grande fede che i nostri emigranti sanno esprimere a San Gerardo nei miei incontri, alla presenza anche di rappresentanti della Regione Basilicata, durante le celebrazioni del trentesimo e del cinquantesimo di fondazione a Montreal e a Sydney, alla presenza di migliaia di connazionali devoti.

Posso affermare che San Gerardo è veramente il santo del popolo e che esercita un grande fascino in tutto il mondo.

L'itinerario che abbiamo idealmente percorso, attraverso i luoghi gerardini, vero esodo verso la terra promessa, ci rinnovi il soffio segreto dello Spirito, affermi la continuità della Sua presenza e di un inconfondibile stile "gerardino" che richiama la religiosità popolare dei semplici.

Siamo certi che il nostro caro santo "passeggero tra i passeggeri" cammina ancora tra noi, mentre l'avvertiamo, oggi più che mai, portatore di grazie e di benedizioni.

LUIGI MARTINI

S. GIUSTINO DE JACOBIS PROFETA DEI NOSTRI TEMPI

Il 1975 fu un anno memorabile per San Fele e per tutta la chiesa. Il Papa paolo VI il 26 ottobre annoverava tra i Santi Giustino De Jacobis, nato nel paese lucano il 9 ottobre 1800.

Dodici anni dopo la comunità sanfelese volle ricordare questo suo figlio con una settimana di studio e di spiritualità dal 26 aprile al 3 maggio 1987 e con un convegno, svoltosi il 3 e il 4 ottobre 1987 dal tema: *Un Santo lucano, missionario in Etiopia*.

Nel giorno della canonizzazione Paolo VI affermò che il riconoscimento di santità era di grande gioia per la nazione di Etiopia, perché San Giustino si era fatto etiope; per la Congregazione dei Preti della Missione, perché fu uno dei suoi membri; per la regione lucana, dove egli nacque, e per tutta la chiesa, perché è un nuovo modello di santità che offre al mondo.

Infatti la santità riconosciuta in un uomo concreto non è una santità astratta, è, invece, una realtà vissuta nel gaudio dello Spirito, nella stanchezza della fatica quotidiana, nel dolore dell'incomprensione e della persecuzione, nella fedeltà agli ideali della propria vocazione e della propria missione.

L'esistenza di San Giustino si colloca nei primi sessanta anni dell'Ottocento un secolo in cui la vita ecclesiale e civile della nostra patria è sconvolta da profondi e vasti cambiamenti.

In tale contesto il santo ci offre un'immagine di chiesa caratterizzata da un'alta spiritualità e da un rinnovato impegno missionario, che mettono in risalto il suo perenne mistero e reclamano d'incarnarsi nelle cangianti situazioni della storia e tradursi in un linguaggio congeniale ai vari popoli e alle diverse culture.

La spiritualità di San Giustino ha la sua matrice nella fede, nella pietà, nella carità operosa della gente lucana.

I Santi non spuntano improvvisamente, ma si formano con una graduale maturazione e hanno un *humus*, in cui nascono e di cui si nutrono.

La comunità cristiana di San Fele, la famiglia è soprattutto la mamma, Giuseppina Muccia, sono i primi tramite attraverso i quali la grazia dello Spirito arriva al fanciullo Giustino e ne segna le linee di fondo.

La spiritualità si affina a Napoli, dove la famiglia si trasferisce nel 1812. Qui la saggia guida del carmelitano padre Mariano Cacace e l'amicizia sincera con Vincenzo Spaccapietra un giovane che sarà poi un'esemplare figura di religioso

e di prelado – l'orientano verso la Casa dei Vergini, in cui i Preti della Missione hanno il loro noviziato e un centro apprezzato di vita spirituale.

Giustino sceglie come suo maestro San Vincenzo de' Paoli, un gigante della santità, che ha aperto nuove strade alla missione della Chiesa¹. Negli anni di noviziato Giustino approfondisce, assimila e vive la spiritualità vincenziana, che ne plasma l'anima missionaria. E sarà missionario in patria e all'estero.

Il 12 giugno 1824 nella cattedrale di Brindisi è ordinato sacerdote. E proprio in Puglia inizia la sua attività pastorale con le missioni al popolo, apostolato specifico della sua congregazione religiosa. Oria, Monopoli, Lecce con i paesi circostanti lo hanno visto missionario instancabile nel servizio della parola nel ministero della riconciliazione, nella direzione delle coscienze, nella operosa attenzione ai bisognosi.

A Napoli, nel 1836, durante la violenta epidemia del colera, insieme all'amico Spaccapietra, è l'angelo della carità accanto ai colpiti dal morbo, assistendoli spiritualmente e materialmente, giorno e notte. Giustino, tuttavia, sente ugere nel suo cuore il comando del Signore: "Andate in tutto il mondo, predicate il mio Vangelo, fate miei discepoli tutti i popoli" (Mt 28,19). Infatti manifesta ai suoi superiori il desiderio di partire per le missioni estere.

Su invito della Congregazione di Propaganda Fide, nel maggio del 1839 parte come Prefetto Apostolico dell'Etiopia, la terra che diventa per lui la seconda patria. Vi giunge il 13 ottobre e intraprende un intenso lavoro in mezzo a popolazioni cristiane copte. Legate al Patriarca di Alessandria d'Egitto, dal quale era nominato il loro vescovo, chiamato l'*abuna*.

E' una missione che si dispiega per un ventennio, segnata da assidue fatiche, da continui viaggi, da gravi difficoltà ma feconda di frutti, svolta con lo stile di una limpida testimonianza evangelica, di un fraterno dialogo, di un generoso servizio.

Giustino la incarna nelle concrete situazioni di quel popolo, di cui assimila la cultura e assume il linguaggio. A Guala istituisce il Collegio dell'Immacolata Concezione quale seminario per il clero indigeno, nella consapevolezza che il prete, figlio dello stesso popolo, opera con un'efficacia incomparabilmente superiore a quella di un prete estero. Con lungimiranza ecumenica accetta di guidare una delegazione di Copti ad Alessandria, presso il Patriarca, per la richiesta dell'*abuna*. Riesce anche a condurre parte della delegazione a Roma per incontrare il Papa. E l'incontro con Gregorio XVI è cordialissimo. Nel cuore dei pellegrini resterà impressa l'immagine del Santo Padre. Il dirigente del gruppo confidò: "*Se non fossi il responsabile dell'ambasceria, non lascerei Roma*". Altri in maniera più profonda: "*Sono stato nella Chiesa di Roma, l'ho vista, l'ho cono-*

¹ L'evangelizzazione delle masse contadine abbandonate, la promozione e la formazione spirituale dei sacerdoti, l'impegno costante di un efficace opera di aiuto verso i poveri e i sofferenti hanno spinto Vincenzo a istituire nuove forme di organizzazioni pastorali: i Preti della Missione, le Figlie della Carità, le Dame di carità.

sciuta e amata come sorella, l'ho contemplata nella sua bellezza; sono tornata a vederla dopo molti anni e l'ho trovata più luminosa delle acque del Tevere".

Il ritorno in Abissinia, dopo aver visitato anche i Luoghi Santi, è salutato con entusiasmo. Le conversioni si moltiplicano. Ciò provoca una forte reazione dell'*abuna* copto Salama, che ricorre alla scomunica di quanti seguono e aiutano i missionari cattolici. E la scomunica ha i suoi gravi riflessi anche in campo sociale e politico. Giustino è costretto a rifugiarsi a Massaua, insieme al vescovo cappuccino mons. Guglielmo Massaia.

Nel tragico contesto della persecuzione Giustino, vinta ogni resistenza, la sera del 7 gennaio 1849 è consacrato vescovo e diventa l'*abuna Yaqob*. Il rito, privo di ogni solennità, si svolge in una capanna con la partecipazione di pochi fedeli. E' un episcopato che nasce con il sigillo evangelico della povertà di Betlemme, segno fecondo di vita per la Chiesa cattolica di Etiopia.

La persecuzione si inasprisce, Giustino e i suoi collaboratori sono gettati in prigione. Dopo alcuni mesi di carcere duro è liberato, ma non il suo amatissimo figlio spirituale Michael Ghebrè, monaco copto convertito dal nostro santo al cattolicesimo e da lui ordinato sacerdote. Morirà martire il 13 luglio 1855 e, prima di Giustino, il 30 settembre 1926 sarà dichiarato beato.

Di Giustino l'*abuna* Salama così scriveva all'imperatore Teodoro: "*Caccia via l'Abuna Yaqob, ma non ucciderlo: è un santo e nessuno meglio di lui osserva la legge del Signore*".

È una testimonianza significativa che viene dal suo persecutore più accanito.

Nel 1858 Giustino a Gondar si prodiga in un'opera di carità a lui ben nota da quando era a Napoli: l'assistenza spirituale e materiale dei colpiti dal colera. Le sue condizioni di salute, però, si fanno sempre più precarie. A Massaua il 19 luglio 1860 celebra insieme ai suoi discepoli la festa di San Vincenzo de' Paoli e il successivo 29 la sua ultima Messa. Poi parte verso l'altopiano, molto più salubre, di Halai.

Il 31 luglio nella valle di Alghedien chiude a sessanta anni di età la sua esistenza terrena.

Le sue spoglie mortali sono portati e tumulate a Hebo il 3 agosto. La notizia si diffonde rapidamente in tutta l'Etiopia e la sua tomba diventa meta di continui pellegrinaggi.

Pio XII il 25 giugno 1939 lo proclama Beato e Paolo VI lo canonizza il 26 ottobre dell'anno santo 1975.

Durante quest'ultima celebrazione, nella splendida cornice di piazza San Pietro, il Papa Montini all'omelia evidenziò le due linee caratteristiche dell'apostolato missionario di Giustino: la santità e l'azione ecumenica².

² Il papa sottolinea che Giustino, "*operando in ambiente di antica tradizione religiosa, egli volle avvicinare i fratelli separati, i Copti etiopici e anche i fedeli musulmani e, pur tra gravi ostilità e incomprensioni, volle dare incremento ai valori cristiani, mirando all'unità e integrità della fede*".

San Giustino, infatti, intuì il vincolo teologale che unisce tutte le Chiese cristiane, come dirà cent'anni dopo il Concilio Vaticano II: *"quelli che credono in Cristo, che hanno ricevuto debitamente il battesimo, sono in una certa comunione, sebbene non perfetta con la chiesa cattolica"* (Decreto sull'Ecumenismo 3).

San Giustino non formulò una teologia della comunione come oggi in atto, ma agì e parlò secondo questa concezione. È sintomatico che il Santo non abbia chiamato gli etiopi con i termini eretici o scismatici, calcedonici o dissidenti e neppure con il nome più moderno e un po' contraddittorio di fratelli separati. Li chiamava semplicemente fratelli per indicare la loro fondamentale unione.

E allora si impone la domanda: come si comportò San Giustino di fronte alla ricca tradizione ecclesiale storica della chiesa copta?

Non esitò a vestire l'abito del monaco copto e andare scalzo come il popolo etiopico. Ritenne indispensabile per l'evangelizzazione conoscere la lingua ufficiale del paese: imparò l'amharico, la lingua ufficiale della nazione e la più usata; imparò anche la lingua liturgica *gi'iz*, perché si rese conto che il rito latino della chiesa romana, usato da lui e dagli altri missionari, costituiva una barriera tra i sacerdoti cattolici e il popolo etiope. Amò così molto il rito etiope, che si impegnò per perfezionare i libri liturgici dell'Etiopia. Due anni prima di morire inviò a Roma il manoscritto del messale etiope, il rituale e un manuale di teologia morale in lingua *gi'iz*.

Da quanto detto è lecito dedurre che San Giustino si adoperò per presentare la Chiesa cattolica romana non come conquistatrice, ma come una chiesa sorella che accetta le differenze di lingua delle altre Chiese.

Un altro atteggiamento ecumenico degno di nota fu la relazione con i protestanti: contatto personale di rispetto, di amicizia, di aiuto, ricordando il principio vincenziano: *"Con gli eretici non si deve discutere, si deve mostrare affabilità, amabilità, come fece San Francesco di Sales, e insegnare le verità della nostra fede per quello che ha di bene, senza imporsi con la forza del ragionamento"*.

Per apprezzare il valore ecumenico di San Giustino non bisogna dimenticare che egli è di origine meridionale.

Egli visse in un ambiente in cui non esistevano relazioni fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e fu formato secondo una teologia spirituale che metteva in risalto da una parte i mali del protestantesimo e della riforma e l'azione benefica della controriforma. La sua sensibilità ecumenica, quindi, è positivamente valutata se guardata nell'ambiente in cui egli visse come cristiano e missionario.

La vita di San Giustino De Jacobis, pertanto, rimane ricca di stimoli e di insegnamenti, di intuizioni e di ispirazioni profetiche.

III. FORMAZIONE RELIGIOSA

LAUREATO MAIO

IL SEMINARIO DI BENEVENTO CENTRO DI CULTURA TOMISTICA

Il 4 agosto 1879 papa Leone XIII pubblicò l' enciclica *Aeterni Patris*, con cui prescrisse nelle scuole cattoliche l'insegnamento della filosofia di S. Tommaso. Questo documento pontificio è ad un tempo il punto di arrivo e d' inizio di un' esigenza largamente sentita. Si crea un po' dovunque un clima di entusiasmo per ciò che avviene, ma anche una certa amarezza in chi, abituato a certi schemi, non vede di buon occhio i cambiamenti. L'enciclica papale tende a soppiantare certe tendenze particolaristiche, stratificatesi in campo cattolico, oltre che a superare le teorie positivistiche, soggettivistiche e razionalistiche. Si riscopre il tomismo non come «una filosofia di moda» ma come «la filosofia», nata sì nel Medioevo come sviluppo e complemento del pensiero aristotelico, ma non legata a nessun tempo, perché valida e adatta per ogni epoca e per ogni intelligenza. Bisognava solo ripresentarla nella forma della sua logica e della sua sistematicità.

Affermando questi principi, il Pontefice fu drastico nella rimozione di ogni resistenza. Una vera e propria epurazione ebbe luogo a Roma nell'Università Gregoriana, gestita dai Gesuiti. Qui caddero personalità illustri come p. Domenico Palmieri e p. Alessandro Coretti, che furono sostituiti da uomini altrettanto eminenti ma allineati col nuovo corso: il tedesco p. G. Kleutgen, zelante maestro del tomismo in terra germanica, che fu nominato prefetto degli studi; il beneventano p. Camillo Mazzella, di Vitulano, che prese il posto del Palmieri; i pp. Remer e Schiffini e ancora un altro figlio dell' archidiocesi beneventana, il p. Michele De Maria di Cervinara. Nel 1885 vi entrò anche il francese Louis Billot, teologo di grande levatura intellettuale, che vi restò fino al 1911 formando una vasta schiera di professori destinati all'insegnamento nei vari seminari.

Il fenomeno si ripete anche nel Collegio dei Domenicani alla Minerva, dove subentrarono Tommaso Zigliara e Alberto Lepidi; all'Apollinare (oggi Pontificia Università Lateranense), dove insegnò G. M. Satolli, e nel Collegio di Propaganda Fide.

Anche i testi d'insegnamento furono aggiornati: i manuali del Perrone e del Franzelin furono sostituiti con quelli del Mazzella, del Billot, del Mattiussi. In campo biblico furono adottati i testi del sulpiziano G. Vigouroux, mentre nei corsi di filosofia ebbero la preferenza le opere del Satolli, dello Zigliara e di Schiffini. Fu il dominio assoluto del Tomismo con uno schieramento di intelligenze prestigiose e insieme operose.

Nel nuovo clima di fermento e di elaborazione filosofica e teologica si creano così le basi della futura cultura cattolica, che si manifesterà nelle cattedre universitarie, con pubblicazioni di alto valore scientifico, e nella fondazione di nuovi istituti superiori di scienze filosofiche come quelli di Lovanio e di Milano.

In questa posizione di ricerca e di adeguamento trova posto anche, la cultura filosofica e teologica ambientata nell'antico Seminario di Benevento, fondato nel 1567 dal card. Giacomo Savelli, lo stesso prelato che fondò anche il Seminario Romano¹.

I rapporti di Benevento con S. Tommaso sono molto antichi e fortemente radicati. Il primo biografo ufficiale del santo Dottore fu proprio un beneventano, Guglielmo Di Tocco, priore del convento di S. Domenico in Benevento. La sua biografia è la più accreditata e la più preziosa, proprio perché di prima mano e senza risvolti leggendari. Né va dimenticata, nonostante la sua brevità, la presenza, come arcivescovo, del beato Gregorio da Viterbo (1302-1303): un agostiniano dapprima antitomista e poi passato, pur differenziandosi in alcuni punti dottrinali, ad un atteggiamento di ammirazione. A Benevento, inoltre, a parte quello dei Domenicani, fiorirono per lungo tempo gli «studi» dei Benedettini, dei Carmelitani, degli Agostiniani, dei Gesuiti; e questi ordini religiosi in forza dei propri statuti sono sempre legati, chi più chi meno, alla filosofia tomistica.

Sono, queste, constatazioni di un indice di rapporto molto vivo con S. Tommaso d'Aquino, che nel 1628, per iniziativa dell'arcivescovo Alessandro di Sangro (1616-1633), fu anche scelto come compatro della città di Benevento.

In questa trama di rapporti non si può certamente omettere il lungo episcopato d'un arcivescovo domenicano come il card. Orsini (1686-1730: dal 1724, pur divenuto pontefice, volle conservare la cattedra beneventana), che lasciò un'impronta incancellabile in tutti i settori della vita in terra beneventana. L'attaccamento del cardinale per il suo ordine e per S. Tommaso fu vivissimo, tanto che da papa egli ne volle esaltare ampiamente la sapienza con la bolla *Pretiosus*, nella stessa enciclica leonina. Per quanto riguarda i rapporti con la diocesi di Muro Lucano, è proprio l'Orsini, che ha studiato nel Seminario di Muro Lucano, ad istituire un legato insieme a quello dell'arcidiacono Farella, in base ai quali due seminaristi ammessi, designati dal vescovo, potevano gratuitamente frequentare il Seminario di Benevento. Tra questi si annoverano Antonio Rosario Mennonna e Pasquale Quaremba, divenuti, successivamente, vescovi.

¹ Il seminario arcivescovile di Benevento fu fondato subito dopo il Concilio di Trento: nell'aprile 1567. Il card. Savelli, localizzò il Seminario nell'antico Monastero di S. Andrea "De Platea" dei Canonici Regolari di S. Agostino. L'arcivescovo Massimiliano Palombara (1574-1607) diede le basi giuridiche ed economiche ristrutturando i locali, ottenendo la conferma da Roma sui benefici già in possesso e acquistando nuovi patrimoni per assicurare agli alunni un decoroso stato di vita e un serio itinerario di formazione e di studio. Ulteriori interventi all'Istituto furono apportati dall'arcivescovo card. G. B. Foppa (1643-1673). Alla prima regola del Savelli seguirono quelle del 1703 del card. Vincenzo Maria Orsini (poi Benedetto XIII), che restarono in vigore fino al 1892 dal card. Camillo Siciliano di Rende. Successivamente, nel 1942, venne stampato un testo unico per tutti i Seminari della Regione Ecclesiastica Beneventana.

La stessa archidiocesi beneventana, come si è già accennato, ha dato un contributo non irrilevante al neotomismo con personalità nate nella sua terra, come il p. Michele De Maria S. J., professore alla Gregoriana e autore di opere lodate e apprezzate da papa Leone; Camillo Mazzella S. J., già alunno del Seminario beneventano, docente dell'università statunitense di Woodstock, professore e prefetto degli studi alla Gregoriana, autore anche lui di voluminosi trattati teologici; Orazio Mazzella, nipote del predetto Camillo, docente nel Seminario di Benevento e poi arcivescovo di Taranto, autore emerito di apprezzatissime opere.

Altra conferma alla continuità e dell'apprezzamento della scolastica in area beneventana la troviamo nelle norme e nelle esortazioni sinodali del secolo XIX, come in quello indetto dal card. Domenico Carafa (1844-1879) e svoltosi dal 24 al 26 agosto del 1855².

A parte le turbolenze del 1848, l'episcopato del Carafa fu funestato da vicende drammatiche: annessione della pontificia città di Benevento al regno d'Italia, esilio forzato dell'arcivescovo, chiusura e requisizione del Seminario da parte delle autorità regie, che determinarono una grave interruzione nell'andamento degli studi.

In un clima più rarefatto di vicissitudini e di passioni si trovò invece a operare il successore del Carafa, il card. Camillo Siciliano di Rende (1879-1897). Questi aveva conseguito la sua laurea alla Gregoriana e venne a Benevento il 29 giugno 1878, un mese e mezzo prima della promulgazione della *Aeterni Patris*; nel 1880 restaurò e riaprì il Seminario. L'ansia di promuovere gli studi secondo le direttive del Papa gli derivava dalla sua stessa formazione oltre che dall'accoglienza delle direttive pontificie. Nel sinodo diocesano del 1892 pubblicò le *Regole del Seminario Arcivescovile*. Ma è in quello provinciale, tenutosi nei giorni 12, 16, 19 maggio 1895, al paragrafo 19 degli Atti troviamo scritto: «*Philosophicis Studiis biennio insistendum est, idque iuxta Angelici Doctoris mentem. In disserendis igitur exercitationibus, in quibus multum clerici excolendi sunt, latino sermone atque scolastica forma utantur*»³: applicazione piena delle direttive volute da Roma circa i contenuti, la forma e la lingua da tenersi presenti nell'insegnamento.

Il card. Donato Maria Dell'Olio, succeduto al di Rende e al pari di lui (ma forse anche di più) padrone d'una intensa cultura tomistica, si propose di portare il Seminario di Benevento a un livello culturale fortemente elevato. Originario di Bisceglie, dopo gli studi presso il locale seminario, fu alunno a Roma di Tomma-

I terremoti del 1688 e 1702 provocarono gravissimi danni al Seminario. La generosità del card. Orsini riportò il Seminario alle sue antiche strutture. Alla fine del secolo XIX la facciata dell'edificio, con la relativa chiesa di S. Andrea, venne abbattuta e, con il ricavato della indennità data dal Comune, vennero costruiti un nuovo piano e l'attuale facciata in stile neoclassico.

² Cfr. capitolo *De Seminario*, in *Sinodo del 1855*: "*Supervacaneum existimamus Seminarii alumnos hortari ut literis philosophitoe ac theologitoe tam scolasticae quam practicae, necnon Sacrorum Canonum scientitae sedulam navent operam*".

³ Cfr. *XVII Concilio Provinciale Beneventano*, Benevento 1899, p. 143.

so Zigliara, alto esponente del neotomismo nel collegio domenicano e futuro cardinale. Nominato rettore del Seminario di Bisceglie e poi arcivescovo di Rossano, il 5 febbraio 1898 fu promosso alla sede metropolitana di Benevento, dove fece il suo ingresso il 29 maggio dello stesso anno. Il 12 maggio 1899 ricevette dalla Congregazione del Concilio la lettera di approvazione delle decisioni adottate nel concilio provinciale di Rende del 1895.

Ma da tempo la mente di Donato Dell'Olio inseguiva un progetto in apparenza irrealizzabile: l'istituzione di una Università Pontificia a Benevento. Lo zelo e la disponibilità del clero, le tradizioni culturali del Seminario, a cui facevano capo numerosi giovani dell'archidiocesi e della regione ecclesiastica, lo stile di vita impresso dal compianto card. di Rende nella chiesa beneventana lo incoraggiarono ad iniziare e portare avanti il suo discorso.

Il 20 aprile 1899 l'arcivescovo fu ricevuto in udienza speciale da Papa Leone XIII. Egli fece presente al pontefice che la diocesi e l'intera metropoli beneventana coprivano un vastissimo territorio (cosa che il Papa ben sapeva per il triennio da lui trascorso a Benevento come delegato apostolico); che le vocazioni non mancavano e sarebbe stato augurabile che i futuri sacerdoti avessero una cultura più profonda e più rispondente ai tempi nuovi; che per ovvi motivi economici non sarebbe stato facile per loro andare a frequentare le facoltà teologiche romane, alle quali per tradizione pur si sentivano legati; che Benevento inoltre era un centro ricco di memorie e di tradizioni religiose e culturali e come tale possedeva tutti i numeri per assumere il compito e l'onere di un istituto superiore di scienze teologiche in ordine alle direttive dello stesso pontefice. L'arcivescovo presentò, infine, al Papa i dati concreti in ordine al piano di studi, al corpo dei docenti, ai locali e ai mezzi finanziari.

La richiesta del metropolita beneventano fu successivamente avvalorata da una lettera firmata da tutti i vescovi della regione ecclesiastica, riuniti nel cenobio di Montevergine il 24 maggio dello stesso anno.

Il 30 giugno 1899, con celerità insolita, il card. Satolli, succeduto al Mazzella come prefetto della Congregazione degli studi, firmò il decreto *Ad altiora*, che istituiva in Benevento il Pontificio Ateneo teologico-giuridico "*S. Tommaso d'Aquino*". La notizia riempì di gioia l'animo del clero e del popolo beneventano e di tutta la regione ecclesiastica. Al Palazzo arcivescovile, in gara con il tempo, furono preparati i locali per la istituenda università.

Il 28 ottobre vi fu la solenne inaugurazione con la presenza dei vescovi, dei sacerdoti, delle autorità, dei seminaristi e di numerosissimi fedeli. In cattedrale fu tenuto un solenne pontificale con la prolusione dell'arcivescovo metropolita: un discorso denso e appassionato, che rivela una grande mente e un grande cuore, in cui appare il maestro oltre che il pastore. L'arcivescovo inizia denunciando le prevaricazioni della cultura del tempo, negatrice dei valori metafisici e teolo-

⁴ Cfr. *Pro Memoria della fondazione ed inaugurazione del Pontificio Ateneo Teologico-Giuridico in Benevento*, Benevento 1899, p. 68.

gici e allo stesso tempo foriera di conseguenze disastrose nel campo sociale e religioso; poi, in sintonia con la *Aeterni Patris*, presenta la dottrina del dottore Angelico come l'unica proposta possibile per dare una risposta totalizzante e sistematica a tutti gli interrogativi di fronte ai quali la mente umana può trovarsi: "*La Somma di S. Tommaso, questo cosmo scientifico, questo libro stupendo (...) è un giudizio, una sentenza suprema, inappellabile, pronunziata per lo scibile di tutti i tempi, è la regola dell'investigazione dell'umano intelletto, è la pietra di paragone con cui si proverà mai sempre la scienza vera*"⁴.

Nel discorso dell'arcivescovo Dell'Olio la conoscenza e l'ammirazione per S. Tommaso camminano e s'intrecciano a ogni passo. La sua non è però un conoscenza staccata e avulsa dal contesto culturale e filosofico del tempo moderno: egli cita Spinoza, Kant, Hegel, Huxley, Smith, Malthus, Tocqueville e tanti altri. E' un tomismo aperto, non monologante, come pur si presentava in alcune scuole⁵.

Il decollo dell'Università Pontificia e il suo sviluppo non delusero le attese. Un corpo scelto di docenti, per lo più provenienti dagli atenei romani, fu preposto a tenere i corsi di Teologia e di Diritto. Il primo gruppo di questi docenti era costituito da Francesco Paolo Raia, Innocenzo Polcari S. J., Cesare Severino, Nicola Savinetti, Gaetano Cangiano, Francesco Principe, Cesare Carbone, Stefano Della Camera, Antonio Simonelli, Francesco De Matteis, Raffaele Principe, Carmine Lombardi, Nicolangelo D'Agostino, Ignazio Carrano, Alfonso Abboni.

I testi furono scelti in uniformità alla *Ratio studiorum*. Così per la teologia erano usati la *Summa* di S. Tommaso e i *Loci teologici* di Melchior Canus; per la S. Scrittura il manuale del Vigouroux, per il diritto canonico e per la storia ecclesiastica i testi rispettivamente di Tarquini - Sanguinetti e dello Jungmann.

Con l'erezione del Seminario Regionale, voluto da Pio XI, nel 1932, tutto venne assorbito dal nuovo istituto: alunni, docenti, parte della biblioteca e delle attrezzature scolastiche. Ma, purtroppo, venne soppressa la facoltà teologica-giuridica «S. Tommaso d'Aquino». Gli studi, è vero, continuarono con zelo e con lodevole impegno, sempre nell'ambito della tradizione tomistica. Fra i docenti del Regionale vanno ricordati i già menzionati Carrano e Cangiano, mons. Genaro Di Somma, mons. Vittorio Linfante, mons. Francesco Spadafora, mons. Pasquale Altieri, mons. Armando Rolla, mons. Felice Cece, mons. Rocco Maglione e Karol Vrana, quest'ultimo di nazione cecoslovacca.

⁵ Questi concetti ribadisce in una lettera inviata ai vescovi della regione: "*L'E.V. sa bene che, quanto riguarda l'estensione, l'ordine, la materia degli insegnamenti, tutto fu con maturo esame stabilito dalla S. Congregazione degli Studi con appositi Statuti, ed avrà senza dubbio osservata l'ampiezza e la convenienza degli studi assegnati a ciascuna facoltà, e specialmente alla teologica, che è la principale, la quale, oltre alla Lezione del testo della Somma dell'Aquinate con le aggiunte richieste dal progresso scientifico dei nostri tempi, abbraccia corsi razionali e critici di Storia di Liturgia, di Sacra Scrittura, di lingua ebraica e greca, di Eloquenza Sacra e di Patrologia*" (ivi, p. 25).

Con la ristrutturazione delle regioni ecclesiastiche e con la conseguente soppressione di quella beneventana nel 1977 la S. Sede chiuse il seminario regionale e successivamente ne alienò l'edificio. L'arcivescovo del tempo mons. Raffaele Calabria, anch'egli proveniente dalla Gregoriana, volle che i suoi seminaristi continuassero gli studi liceali e teologici nel Seminario diocesano. La prova, di per sé difficile nel contesto sociale di quegli anni (fu il periodo della chiusura di tanti seminari), fu superata agevolmente; e nel Seminario, oltre quelli della diocesi, convennero anche alunni della metropoli e di varie congregazioni religiose.

Ciò rese pressante l'esigenza di un nuovo seminario.

La venuta a Benevento del vescovo Carlo Minchiatti (17 ottobre 1982) ha segnato una data storica rilevante per l'archidiocesi beneventana. Tutte le attività pastorali, culturali, sociali hanno assunto un ritmo decisamente ascensionale e attorno all'Arcivescovo si è creato un indotto di grande risveglio, di cui quello religioso e culturale occupa gran parte.

La terra d'origine di mons. Minchiatti è Perugia. Lì operarono intensamente e vi lasciarono un ricordo incancellabile nel campo dell'insegnamento teologico Gioacchino Pecci, poi Leone XIII, e suo fratello il card. Giuseppe, entrambi fautori già da allora del neotomismo, e successivamente l'arcivescovo Pietro Parente, già rettore del Seminario beneventano. Mons. Minchiatti inoltre ha retto la diocesi di Aquino, Sora e Pontecorvo, dove ha celebrato con solenni manifestazioni congressi e convegni nell'anno tomistico del 1974, per ricordare il grande Figlio di quella terra. Metodologia, dinamicità e sintesi, proprie della struttura tomistica, gli sono fortemente congeniali.

Appena venuto in terra beneventana, infatti, fra atteggiamenti di ammirazione e di meraviglia, espressi anche in campo nazionale, con grande fiducia è pari audacia Egli ha dato inizio al nuovo Seminario beneventano.

E' un evento importante per la Chiesa beneventana e per la Metropoli. Il S. Padre, nell'udienza concessa al Seminario il 7 giugno 1986, benedisse la prima pietra della Cappella e il plastico del nuovo istituto.

Ma la prospettiva di mons. Minchiatti si proiettava ben oltre la costruzione materiale del Seminario. Egli voleva dare inizio a un discorso ben più alto: voleva cioè ridare al Seminario una finalità di recupero e di sviluppo anche nel campo degli studi filosofici e teologici, per rendere un servizio alla diocesi e alle zone interne della Campania, caratterizzate da proprie tradizioni religiose e sociali ben aggregate e ben distinte.

Così il 10 gennaio 1989 ha ottenuto dalla S. Congregazione per l'Educazione cattolica l'affiliazione dello Studio teologico beneventano «Madonna delle Grazie» al Pontificio Ateneo *Antonianum* di Roma nella prospettiva di dare all'Istituto, nella sua dinamica storica, un indirizzo filosofico e teologico conforme alle direttive della Chiesa, aperto e sensibile alle discipline antropologiche e sociali, con una qualificazione tendente ad approfondire le tematiche mariane. Perciò lo Studio, che darà il primo dei gradi accademici, è intitolato alla Madonna delle Grazie.

GERARDO MESSINA

LA FORMAZIONE DEL CLERO NEI SEMINARI LUCANI NEI PRIMI DECENNI DEL '900¹

La storia dei seminari, nati dalla volontà dei padri conciliari tridentini per dare alla chiesa uno strumento adeguato ed efficace per la preparazione dei candidati al sacerdozio, è storia di generose e spesso illuminate iniziative dei vescovi, ma anche di speranze frustrate, di operazioni spesso rese sterili, storia di stenti, di seminari aperti per qualche stagione e chiusi per molte altre, di tentativi di vescovi volenterosi resi vani dalla resistenza di quelle vere e proprie "corporazioni" ecclesiastiche che furono i capitoli ricettizi, i quali preferivano trovare scuse nelle proprie facili e pigre consuetudini, anziché collaborare anche economicamente – com'era prescritto – a mantenere in vita i seminari diocesani. In Basilicata, a partire dal più antico, proprio quello di Muro Lucano, eretto nel 1565, seguito da quello di Potenza (1616) e dagli altri – ultimo in ordine di tempo ci risulta sia stato quello di Acerenza (1852) – la storia dei seminari registra negli anni non solo modestia di sedi idonee spesso ricavate da ambienti di fortuna, di ridotte proporzioni (uno, al massimo due piani, comprendenti nel migliore dei casi due o tre cameroni, uno o due stanze per studio e scuola, una cappella, e modesti servizi di cucina, refettorio e magazzino), ma soprattutto scarsità di mezzi economici e carenza di sacerdoti docenti ed educatori idonei. Solo nella seconda metà dell'800 si conobbe un assetto più consistente, con programmi scolastici più nutriti, con insegnamenti che andavano dalla grammatica al latino, al greco (per la "lettura del Testamento", cioè della Sacra Scrittura), alla matematica ed alla sacra eloquenza, alla teologia dommatica e morale, alla patristica ed al diritto canonico, con più di qualche sacerdote docente ed almeno un rettore ed un direttore spirituale.

Ma si ripetono in ogni caso gli episodi di chiusura per mancanza o di mezzi finanziari, o di seminaristi, o per ristrutturazione di locali, sicché molte diocesi registravano lunghi periodi di vacanza di vita dei loro seminari.

Una storia di alti e bassi, di albe e di tramonti, uno scenario qua e là illuminato dalla presenza di quei pochi fortunati che, per censo od alte protezioni, aveva-

¹ Questo studio, preparato nel marzo 2003 per le celebrazioni in onore di mons. Rosario A. Mennonna, vescovo emerito di Nardò, è stato poi riveduto e pubblicato nella Rivista "Theologia Viatorum" dell'Istituto Teologico di Basilicata.

no la fortuna di recarsi a Napoli o a Roma per gli studi ecclesiastici, e tornavano "predestinati" a posizioni di governo o di prestigio.

E' stata dunque una storia irta di difficoltà quella dei nostri seminari, non solo lucani, ma meridionali. Per comprendere le quali sarà necessario ripercorrere per sommi capi alcune tappe che portarono alla chiusura dei piccoli seminari nella nostra regione.

Un fatto, questo, che se impoverì le nostre diocesi allontanando i candidati al sacerdozio dal contesto ambientale proprio e quindi dalla loro sede naturale di formazione, si rivelò un bene per altro verso, perché i giovani chierici andarono a studiare in seminari più grandi, in regioni nelle quali maggiori erano gli stimoli e dove arrivava non solo l'eco ma anche il vento delle correnti culturali e delle questioni ecclesiali che interessarono non solo l'Italia ed il Vaticano, ma l'intera Europa. Ebbero, infatti, la possibilità gli alunni dei seminari dell'epoca, di conoscere, seguire, interessarsi ai dibattiti, che nei primi decenni del secolo XX, appassionarono, ma spesso anche lacerarono, cattolici e liberali, con i dibattiti e le polemiche di teologi e filosofi, la grave crisi del modernismo, il sofferto rapporto dei cattolici con la politica, le rivoluzioni sociali e le lotte socialiste, la questione romana e la prima guerra mondiale, per citare alcuni dei temi più scottanti ed intriganti di quel periodo.

Tutto questo i chierici lo videro e lo sentirono studiando fuori della loro terra d'origine.

I vescovi lucani nel primo decennio del 1900, chi prima, chi poi, si videro costretti, infatti, a chiudere i piccoli asfittici seminari diocesani, ed a mandare i loro chierici a studiare e prepararsi al sacerdozio nei grandi seminari teologici - Napoli, Lecce, Molfetta, Anagni, Ferentino, Roma - da dove almeno i giovani tornavano con un titolo accademico, conseguito per gli studi filosofici o teologici (dal baccalaureato, alla licenza, i più fortunati e dotati fino al dottorato).

Dalla fine dell'800 allo spirare del primo decennio del '900, nei seminari vescovili venivano insegnate le discipline umanistiche e quelle teologiche, ma i programmi differivano da seminario a seminario, non essendovi uno schema ed un orientamento unitario. Nei corsi superiori e propedeutici alla teologia, la formazione culturale passava attraverso lo studio delle discipline umanistiche, come letteratura italiana, storia, filosofia, grammatica e lingue latina e greca (in qualche seminario anche qualche altra lingua europea), e delle scienze naturali, della fisica e della matematica. Lo studio della teologia aveva ovviamente un posto privilegiato, nei corsi superiori, trattandosi di candidati al sacerdozio, e comprendeva un numero maggiore di anni e di studi. Per la preparazione spirituale era necessario lavorare su due fronti. Il primo era rappresentato dall'impegno di eliminare i residui della perdurante cultura individualistica e spiritualmente riduttiva, propria del vecchio clero dei capitoli ricettizi, cresciuto fino a metà dell'800 nel "ghetto" dei propri piccoli paesi, per aprire gli orizzonti formativi ai più vasti scenari della Chiesa nel mondo, in un periodo storico - la seconda metà del secolo XIX e la prima del XX - segnato in Italia da una sorta di "stato d'assedio della Chiesa" da parte del razionalismo, del liberalismo e della massoneria,

dalle lacerazioni provocate dalla "questione romana", dai fermenti della incalzante "questione sociale", dall'assenza dei cattolici dalla vita politica attiva e quindi dai centri decisionali della società, e, sul versante della riflessione teologica, afflitto da una situazione stagnante e piuttosto conservatrice della teologia. Su un altro fronte, era necessario lavorare sodo per formare le coscienze ad una genuina spiritualità sacerdotale, all'obbedienza ed alla disciplina, alla preghiera ed all'apostolato, e ad abbandonare le illusorie attese del vecchio clero, impegnato quasi esclusivamente piuttosto nella pastorale sacramentale che nella predicazione e nella formazione ad una solida vita interiore capace di far fronte ai problemi del tempo.

Un'impresa non facile, che sarà risolta positivamente e in maniera soddisfacente soltanto alla fine degli anni '20 del XX secolo, con la creazione dei seminari regionali, alla cui nascita ed organizzazione, ai piani di studio, ai docenti ed educatori, avrebbe provveduto in maniera organica la S. Sede con l'apposita Congregazione dei Seminari.

Negli anni 1920-1930 in Lucania non vi sono più seminari: è la diaspora dei chierici. Un'idea di quello che poteva offrire un seminario fino al primo decennio del '900 (non solo ai seminaristi, ma anche ai giovani alunni che studiavano come semiconvittori, una soluzione, questa, che ha conosciuto ricorrenti alternanze nella vita dei nostri piccoli seminari bisognosi di "*mantenersi*" anche economicamente) può essere data dallo schema di ordinamento degli studi offerti da mons. Antonio Maria Fanà (1867-1880) al seminario vescovile di Potenza e Marsico nella seconda metà dell'800.

Quanto alla vita spirituale, sono interessanti, per tutti, i richiami e le norme date dal vescovo di Potenza mons. Durante ai suoi chierici.

Facciamo, dunque, un salto indietro, nel secolo XIX, per seguire meglio questa evoluzione fino all'avvento dei seminari regionali.

Mons. Tiberio Durante (1882-1899) dà inizio il 16 ottobre 1884 alla prima visita pastorale ed annunzia che il 16 ottobre 1884 si sarebbe aperto a Potenza il seminario/convitto del quale detta il programma scolastico per le 5 classi ginnasiali e per la teologia, attivate per quell'anno: si impartiranno i primi rudimenti nelle cinque classi ginnasiali, avviate secondo l'ordinamento italiano; inoltre si insegneranno teologia dommatica, morale, diritto ecclesiastico, sacra eloquenza, calligrafia, disegno, musica e ginnastica. E' preoccupazione del vescovo assicurarsi della serietà dell'andamento dell'istituto e degli studi: per questo, il 18 giugno 1886 comunica al rettore del seminario, il canonico dott. Generoso Giordano, la decisione di fare lui stesso, personalmente, gli esami agli ordinandi, per saggiarne la preparazione.

Nell'agosto di quell'anno annunzia al clero la riapertura del seminario diocesano in Potenza. Di fronte ad una società dalla "*garrula intolleranza*" - egli scrive - si ravvisa "il bisogno grande di nuovi ed acconci ministri del Santuario, per non vedere più oltre o Parrocchie sprovviste del proprio pastore, o villaggi più o meno popolosi cui manca persino un prete che offra nei dì festivi il santo sacrificio ed assista sul letto di morte i poveri infermi". Perfino uomini non teneri con

la Chiesa fanno voti che in tante povere creature si salvi se non l'innocenza, il pudore. E si rivolge ai genitori ed ai maestri perché diano alla società cittadini onesti e virtuosi. Per questo vuol "riaprire, oltre la Scuola teologica, le scuole ginnasiali del nostro potentino seminario a quanti di buon grado vogliano disciplinar mente e cuore nello studio e nella pietà". I parroci sono pregati di avvertire che fino al 15 ottobre "si può far dimanda per entrare in seminario".

Ma il 30 aprile 1887, nella relazione indirizzata al papa, è costretto a confessare con amarezza che il seminario è occupato dai militari e non sarà libero prima di due anni; la situazione è seria, perché i due seminari di Potenza e di Marsico non dispongono di entrate sufficienti. I seminaristi studiano "sub alieno clero"; alcuni egli li manda a laurearsi fuori, a Napoli o a Roma; ha dato ai seminari le regole, e per mantenerli è costretto a procurarsi più di 500 lire dalle elemosine offerte per le messe.

Finalmente il 21 agosto 1889 il Durante riapre il seminario, ma invia i seminaristi più grandi nelle scuole del liceo statale.

Seguono anni di lavori per restaurare l'edificio.

Soltanto il 15 agosto 1894 il vescovo può scrivere con soddisfazione che il seminario, "da 30 anni non usato, oggi, dopo splendidi restauri, viene restituito alle sue funzioni", con 15 alunni diocesani.

Intanto sul finire del 1894 l'episcopato campano-lucano prende alcuni provvedimenti pastorali e, tra l'altro, discute del problema dei seminari. Mons. Durante ne scrive ai primi di gennaio '95 ai suoi sacerdoti, comunicando loro le disposizioni conclusive decise dai vescovi in una notificazione al clero. Scrive che, "a coltivare la pietà dei giovinetti aspiranti allo stato ecclesiastico, vi sarà nel seminario un direttore spirituale. Nel tempo della messa ogni giorno vi sarà la meditazione, in alcuni tempi la lettura spirituale, ogni giorno la visita al SS.mo e il rosario la sera, il ritiro ogni mese, gli esercizi ogni anno. Sarà accorciato il tempo delle vacanze, nel cui corso famiglie e parroci si prenderanno cura dei seminaristi. Lo studio delle scienze sacre sarà positiva, ma si eserciteranno anche nella polemica: ogni sabato saranno ripetute le tesi studiate, alcuni le sosterranno, altri "le oppugneranno", seguendo la forma scolastica e la lingua latina. Le scienze comprenderanno la dommatica, la morale, la Scrittura, il diritto canonico, la storia ecclesiastica, poi liturgia ed eloquenza. Si studierà il catechismo secondo l'età e gli studi. Gli aspiranti alla tonsura e agli ordini minori dovranno dar conto negli esami di tutto il catechismo, oltre la traduzione del catechismo del Concilio di Trento. Nessuno sarà ordinato suddiacono se non avrà frequentato il primo anno di teologia, al diaconato, il secondo, al presbiterato, il terzo con tutte le materie.

E' continua la cura pastorale del vescovo per il seminario, e per l'anno scolastico 1895-1896, ancora con pubblico manifesto, fa conoscere le norme da seguire per l'ammissione degli alunni nel seminario vescovile di Potenza. In particolare, il corredo che i seminaristi dovranno portare consiste in un "letto a una piazza con tavole spezzate e cavalletti color giallo a olio", due materassi, due guanciali, "una covertina d'està, una coverta d'inverno, un covertino color cele-

ste per coprire l'intero letto, due sedie, una piccola cassa per sufficiente biancheria ed abiti, anche color giallo e olio, due sottane abbustate, una d'inverno di panno nero fregiata di color cremisi, e l'altra d'està color pavonazzo similmente ornata, una fascia di lana cremisi, un cappotto per l'inverno, un cappottino d'està, un cappello a tre punte, due collari, una berretta, una cotta liscia con nastro color vescovile. Non si tollera dentro l'uso di sottane non abbustate. Nessuno sarà ammesso, neppure per un solo giorno, se non abbia tutto il corredo richiesto. I genitori nel fare domanda dovranno accettare tutte queste condizioni ed eleggere domicilio presso il municipio potentino".

All'inizio del secolo XX, negli anni di mons. Ignazio Monterisi (1900-1913), da Sasso Castalda va a Roma il piccolo Giuseppe De Luca, per entrare nel seminario romano, incoraggiato dallo zio arciprete a Potenza, don Vincenzo D'Elia, che aveva fatto gli studi nella capitale, presso l'Apollinare. Andrà a Roma, dunque, don Giuseppe, e vi rimarrà fino alla morte, "prete romano". Ma la sua vocazione era germinata qui, nella sua terra, dalla quale tuttavia egli si allontanò per sempre, divenendo "prete romano".

Intanto, nel 1907 le speranze di un decollo alto e sicuro ricominciano a prendere corpo: si annunzia, addirittura, che per volontà del papa sarà aperto a Potenza il Seminario teologico interdiocesano di Basilicata. Si apriranno i nuovi Istituti Interdiocesani Teologici e Liceali, nonché gli Istituti Diocesani Ginnasiali, come è stato deliberato nel Congresso Salernitano-Lucano dei vescovi, tenuto in Pagani il 2 maggio 1907 alla presenza del Delegato Apostolico mons. Pietro Cisterna. Nei seminari della regione – così fu deliberato, scrive il Monterisi – a partire dall'anno scolastico 1907-1908, le scuole saranno così ordinate: Ginnasio, dove si svolgerà l'intero programma vigente, con preferenza per la lingua latina. Nessuno sarà ammesso al liceo se non abbia conseguito la licenza ginnasiale; Liceo, dove saranno svolti i programmi vigenti, con particolare attenzione per lo studio della filosofia, in modo che poi a ciascuno sia possibile conseguire la licenza. In teologia sono ammessi solo coloro che hanno compiuto gli studi liceali.

Circa le sedi scolastiche, tenuto conto delle ristrettezze finanziarie in cui versano molti seminari regionali, dello scarso numero dei giovani e del personale idoneo, viene stabilito il concentramento degli studi teologici nei seminari di Salerno e di Potenza. A Salerno andranno i seminaristi di Salerno, Amalfi, Badia di Cava, Cava, Conza, Campagna, Capaccio, Vallo, Muro, Nusco, Nocera, Sarno, S. Angelo dei Lombardi, Teggiano; in quello di Potenza gli alunni delle diocesi di Potenza, Anglona-Tursi, Lacedonia, Marsico, Melfi e Rapolla, Tricarico, Venosa.

Gli studi liceali saranno concentrati nei seminari di S. Andrea di Conza e di Venosa, convenendo nel seminario di S. Andrea di Conza gli alunni delle diocesi di Amalfi, Capaccio, Cava, Muro, Salerno, Teggiano, Vallo, Sarno, Conza, S. Angelo dei Lombardi, Nusco; nel seminario di Venosa gli alunni delle diocesi di Anglona Tursi, Lacedonia, Marsico, Melfi e Rapolla, Potenza, Tricarico, Venosa. Negli altri seminari della regione si apriranno soltanto le scuole ginnasiali, escluso ogni corso superiore.

I vescovi, inoltre, tenuto presente che è difficile provvedere adeguatamente alla formazione spirituale per gli aspiranti al sacerdozio in ambiente esterno al seminario, decidono di abolire del tutto l'esternato ed i semiconvitti; a giudizio degli Ordinari, tuttavia, potranno essere eccezionalmente ammessi esterni in abiti secolari, che saranno disciplinati da uno speciale regolamento.

Il Congresso degli Ordinari Diocesani inoltre delibera che gli studenti di filosofia dovranno sostenere gli esami di filosofia, lingua italiana, lingua latina, rudimenti di lingua greca. Gli attuali studenti di teologia, per l'ammissione ai corsi superiori, sosterranno gli esami di teologia dommatica e morale, e sulle materie che dichiareranno di aver studiate. Gli studenti di teologia che sono iscritti negli Istituti Teologici fuori regione potranno chiedere di rimanervi.

Dove è istituito l'anno propedeutico alla teologia, lo studio della filosofia comprenderà la psicologia, la logica, la metafisica generale e l'etica. Dove si ottenesse dispensa da quest'anno, nei tre anni di liceo gli aspiranti al sacerdozio studieranno due ore in più alla settimana per compiere lo studio della filosofia specialmente in quelle parti ritenute necessarie ad affrontare gli studi teologici.

Per gli studi di teologia, viene stabilito che il corso comprende quattro anni, ognuno di non meno di nove mesi, in quattro classi e quattro ore d'insegnamento al giorno. Saranno studiate le seguenti discipline: luoghi teologici, introduzione generale e speciale alla Scrittura, esegesi biblica, teologia dogmatica e sacramentaria, teologia morale e pastorale, istituzioni di diritto canonico, storia ecclesiastica, lingua ebraica, lingua greca, archeologia e arte sacra, sacra eloquenza e patristica, liturgia.

Le ultime disposizioni, emanate a Roma il 28 agosto 1907, contenute nell'Istruzione della Sacra Romana e Universale Inquisizione, riguardano le cautele necessarie da adottare nei confronti di docenti ed alunni contro gli errori del modernismo e delle nuove dottrine eterodosse.

Mons. Ignazio Monterisi sottoscrive il manifesto delle deliberazioni episcopali come "delegato del collegio dei vescovi regionali, sezione lucana, per l'assistenza del seminario centrale".

Ma l'esperimento non avrà, purtroppo, seguito. E dopo tante rosee speranze, tristemente mons. Ignazio Monterisi si vede costretto a chiudere il seminario di Potenza allo scadere del primo decennio del '900.

La Santa Sede studia altre soluzioni, per consentire ai seminaristi delle piccole diocesi di continuare gli studi verso il sacerdozio. Nel 1916 viene deciso che i seminaristi dei seminari di Basilicata siano convogliati dai loro vescovi per gli studi liceali e teologici fuori regione. Il 5 ottobre 1915 il cardinale De Lai scrive a mons. Razzoli che il seminario maggiore per la Basilicata non è più quello di Lecce, ma il regionale di Molfetta. E' necessario creare un corso di filosofia per questa regione. La commissione vescovile ha prospettato il progetto di un liceo unico regionale: perciò ha determinato di aprirlo nel seminario di Molfetta, a cominciare dal nuovo anno scolastico, insieme al corso teologico. Il S. Padre ha approvato e ha disposto che a Molfetta vadano tutti gli alunni liceali delle diocesi confederate. Molfetta sarà insieme seminario teologico e filosofico di Puglia e

Basilicata. Cade pertanto il ventilato progetto di aprire un liceo a Matera per le diocesi di Basilicata.

I seminari diocesani lucani vengono chiusi, dunque, per mancanza di ossigeno, ed i chierici inviati altrove a completare gli studi. Nel primo quarto del '900, a partire dal periodo Monterisi in poi, da Potenza e Marsico passano nei seminari di Ferentino e di Anagni e conseguono il baccellierato in filosofia e in teologia 9 sacerdoti, 5 la licenza in filosofia, 15 la laurea in teologia, 5 la laurea in diritto canonico, 1 la laurea in scienze naturali e magistero.

Negli anni '30 ha inizio una svolta radicale e positiva per i seminari. Ne ha trattato, con acume e competenza, lo storico Pietro Borzomati, che scrive: "Nell'età di Leone XIII, l'episcopato dedicò particolare attenzione e cura ai seminari, in alcune sedi furono riordinati i programmi scolastici e le modalità per la formazione spirituale dei chierici; in altre diocesi si tenta di creare seminari interdiocesani o regionali. I seminari regionali svolsero a loro volta un ruolo non trascurabile nella vita della chiesa del Mezzogiorno nel nostro secolo (XX). I presuli (coscienti dei danni per la chiusura dei seminari diocesani) erano anche consapevoli che, prevalentemente nelle piccole diocesi, l'esiguità dei mezzi finanziari non assicurava docenti idonei, sovvenzioni per gli alunni bisognosi, locali adeguati, ed innanzitutto una decorosa assistenza spirituale". Mons. Nicola Monterisi, fratello più giovane di Ignazio e poi arcivescovo di Salerno fino agli anni '40, riteneva che "il seminario regionale, avendo larghissima base, ha rimpicciolito i campanili, ha allargato gli orizzonti, dà maggiore unità di vedute, di disciplina, di indirizzo pratico, di affiatamento al clero".

La chiusura dei seminari, tra fine '800 e primi del '900, fu una ferita dolorosa, ma rappresentò anche il punto nodale di svolta dell'istituto formativo tridentino. Anzi in Basilicata rappresentò la forza scatenante d'una reazione e d'una proposta che ebbe, negli anni '30, la sua felice realizzazione.

Era necessario in Basilicata provvedere, adottando mezzi nuovi. I seminari regionali, di ampio respiro, non più umiliati dalla povertà e dalla grettezza locale, sarebbero stati gli istituti educativi delle nuove generazioni del clero, anche in questa regione. C'era bisogno, tuttavia, di un intervento più forte delle sole forze locali.

Fu interpellato il papa e la risposta fu positiva. Grande artefice di questa operazione fu mons. Raffaello Delle Nocche, vescovo di Tricarico (1922-1961), oggi Servo di Dio, che si adoperò fin dal 1922 per avere in Lucania un seminario regionale. Agli albori della sua faticosa e difficile missione episcopale in terra lucana, negli anni '20 che segnarono la storia d'Italia e della regione lucana, Delle Nocche aveva il seminario in cima ai suoi pensieri, come chi di fronte alle miserie del presente prepara il seme del futuro.

Già il 14 dicembre 1922, mons. Delle Nocche, ancora fresco di episcopato, scrive al Prefetto della Sacra Congregazione dei Seminari: "Nominato alla diocesi di Tricarico in questo anno seppi che il seminario era stato chiuso dall'Amm.re Apostolico mgr Anselmo Pecci, arcivescovo di Matera, a causa del fortissimo deficit che annualmente si aveva, malgrado che il trattamento degli

alunni fosse ridotto al minimo possibile. La chiusura però s'imponeva anche per altre ragioni: su trenta alunni solo tre o quattro mostravano vocazione allo stato ecclesiastico, e gli altri stavano in seminario solo per poter fare gli studi ginnasiali, non essendovi in diocesi nessuna scuola media e per spendere poco. Non era possibile per me aprire il seminario, essendo venuto in diocesi nel settembre".

Il 16 novembre 1924, Delle Nocche ha la soddisfazione di comunicare che "il Santo Padre, nella udienza concessa a me e al vescovo di Anglona e Tursi, che andammo in rappresentanza di tutti i vescovi della Basilicata per ottenere un seminario unico per tutta la regione, mise a disposizione i fondi necessari per la costruzione che sorgerà presto quasi certamente a Potenza, e sarà costruito nuovo di pianta".

Trent'anni dopo, il 25 febbraio 1954, rievocando quei giorni, ricordava al cardinale Prefetto della S. Congregazione degli Studi e dei Seminari, che a Tricarico non c'erano state ordinazioni dal 1906, e che nel 1924 aveva fondato in questa stessa città la Pia Opera per Clero. Poi, "anche dopo mortificazioni non lievi, procurai che il Santo Padre fondasse per la Lucania il seminario regionale minore". E più tardi, il 9 agosto 1959, confidava, sempre al Prefetto della stessa Congregazione, che "le lacrimevoli condizioni attuali per la scarsità del clero sono frutto principalmente della condizione in cui sono stati i seminari diocesani per secoli. Appena presi possesso della Diocesi nel lontano 1922, dichiarai che non avrei tenuto il seminario diocesano e mandai i miei seminaristi a Lecce e fin dall'anno seguente lavorai a persuadere i miei confratelli della Lucania della impossibilità di tenere i seminari diocesani anche minori e fu creato per la munificenza del Santo Padre Pio XI il Seminario Regionale Minore di Potenza".

Un tenace e lungimirante "buon Pastore", per i "pastori delle Chiese di Basilicata". Così, il Pontificio Seminario Regionale Minore lucano dell'Immacolata, nel 1927, divenne consolante e promettente realtà.

VINCENZO CORRADINO

IL SEMINARIO REGIONALE CAMPANO "S. LUIGI" DALLA FONDAZIONE AGLI ANNI TRENTA

Il 19 giugno 1909 i vescovi della Campania, riuniti a Castellammare di Stabia alla presenza del delegato apostolico, mons. Pietro Cisterna, affrontarono il problema della formazione dei candidati al sacerdozio nelle loro diocesi, che preliminarmente esigeva la costruzione di un Seminario regionale. Le principali questioni dibattute furono due: dove costruirlo e a chi affidarlo. Per l'affidamento all'unanimità decisero per la Compagnia di Gesù¹.

Per quanto riguarda il luogo di fondazione, invece, vi fu una doppia proposta: Nola, per la Campania meridionale; Caserta per la Campania settentrionale. Ma per quest'ultima ci fu l'opposizione del vescovo, appoggiato dal cardinale arcivescovo di Capua e seguito, per convenienza, dal vescovo di Acerra. Nola fu esclusa per vari motivi, tra i quali il seguente: "I giovani stessi, abituati, nella maggioranza, all'aria marina, certo soffrirebbero detrimento nella salute dimorando in un luogo tutto dentro terra e che non si presta al giusto conforto degli studiosi".

Alla fine si preferì, a maggioranza, l'idea di un Seminario unico a Napoli, possibilmente da aggregare al Teologato della Provincia napoletana, che già esisteva dal 1898 sulla collina di Posillipo e possedeva tutti i requisiti necessari ad un luogo di studi e di educazione intellettuale e religiosa.

A tal fine il 5 luglio 1909 convennero nella "Casa di S. Luigi", della Compagnia di Gesù a Posillipo, mons. Giuseppe Giustiniani, arcivescovo di Sorrento, mons. Michele Zezza, vescovo di Pozzuoli, mons. Mario Palladino, vescovo di Ischia, e padre Antonio Stravino, provinciale della Compagnia di Gesù di Napoli.²

Quest'ultimo fece notare che era impossibile accettare l'oneroso incarico, che richiedeva l'impegno di altri Superiori e di un altro corpo di professori, visto che la Provincia Napoletana della Compagnia di Gesù in quegli anni già dirigeva il Seminario Regionale Pugliese eretto nei locali del Collegio Argento in Lecce.

¹ Archivio Napoletano S.I., *Consulta di Provincia per l'erigendo Seminario Campano*, Villa Melecrinis, 26 giugno 1909.

² Ivi, *Verbale della Speciale Commissione dei Vescovi per l'erigendo Seminario*, Villa S. Luigi, 5 luglio 1909.

Nella vicenda intervenne, allora, direttamente Pio X, il quale fece convocare il provinciale, che lo accolse con paterne e affettuose premure, raccomandandogli di accettare la direzione del nuovo Seminario e concluse con queste memorande parole: "E' l'opera più bella che vi affida la Chiesa e il Vicario di Gesù Cristo"³.

Quando tutto era stato concordato, fu presentato al Papa il progetto, che fu approvato con piena soddisfazione⁴. Il Santo Padre così scriveva il 4 marzo 1910:

"Per la erezione del Fabbicato, il quale dovrà dare sede adatta all'Istituto superiore di Studi Teologi da noi fondato nella Campania al fine altissimo di portare i sacerdoti a quel grado di pietà e di dottrina che li renda esemplari nell'esercizio del loro ministero, fu designata la località della Villa di S. Brigida ora S. Luigi in Posillipo Comune di Napoli appartenente ad Antonio Domenico Mazzagatti in virtù della sentenza resa dal Tribunale di Napoli il 1° giugno 1898. Detta Villa unita alla confinante zona di terreno, descritta nell'istromento 25 febbraio 1910 del Notaio Sig. Francesco Scotti, potrà col consenso dei seminari cui spetta la proprietà, formare quella superficie che si rende necessaria per lo scopo suindicato.

Ed affinché quando da Noi è stato ordinato abbia la sua esecuzione plenaria, autorizziamo col presente l'Amministrazione dei Beni della S. Sede, e per essa l'Ill.mo e Rev. mo mons. Nazareno Marzolini, Segretario Generale, a provvedere a tutte le spese occorrenti per la costruzione del fabbricato anzidetto, il quale dovrà entrare a far parte del Patrimonio della S. Sede anche indipendentemente dalle aree su cui dovrà sorgere, e costruire così una sua esclusiva proprietà.

Lo stesso Mons. Marzolini è pure da Noi autorizzato a procedere, sempre per conto e nell'interesse del Patrimonio della S. Sede, e quando lo creda opportuno all'acquisto delle aree sopra indicate in modo che vengano a formare un tutto con l'erigendo fabbricato, stipulando i contratti relativi con quelle condizioni che a lui piacerà di stabilire, e con l'osservanza di quelle norme che sono necessarie onde abbiano piena efficacia di fronte alle leggi civili esistenti"⁵.

Trovava così compimento un'opera, che da tempo l'episcopato meridionale inseguiva. Infatti già i vescovi del Regno delle Due Sicilie, riuniti a Napoli il 7 dicembre 1849, avevano auspicato tale istituzione, che sorse nel 1851, ubicato nel Palazzo delle Congregazioni presso il "Gesù Nuovo" (attuale Liceo Genovesi) e affidato ai Gesuiti, però, chiuso nel novembre 1854 per volere, di Ferdinando II, irritato contro la Compagnia per le idee troppo liberali espresse sulla "Civiltà cattolica"⁶.

³ Il vescovo Salvatore BACCARINI nel *Discorso per il 25° della fondazione del Seminario Campano*, in "Cor Unum", 1936, n. 1-2, 63

⁴ Archivio Seminario Campano (d'ora in poi: ASC), *Lettera della S. C. Concistoriale al M. R. P.*, 24 agosto 1909.

⁵ Ivi,

⁶ Per notizie dettagliate cfr. U. DOVERE, *Il Seminario Centrale del Regno delle Due Sicilie (1851-1879). Origine e sviluppi di un'istituzione ecclesiastica interdiocesana*, in "Seminarium", 1993, pp. 102-146. Per la posizione assunta dalla rivista dei Gesuiti cfr. "Civiltà Cattolica", 1853, p. 237, e C. TINELLI, *E ancora per il grande Seminario Regionale delle Puglie*, Manduria 1904, p. 26

Sotto altra forma, come "Ospizio Ecclesiastico di Maria", affidato all'arcivescovo di Napoli, che vi delegava un Rettore, e con sede al largo San Marcellino, nasceva un Seminario Interdiocesano nel 1879, ma questa volta non fu affidato ai Gesuiti, anche se il corpo docente, specialmente nel corso teologico, era da questi costituito.

La prima pietra del nuovo Seminario fu posta il 19 marzo 1910. I lavori procedettero alacremente, tanto che già il 23 ottobre 1911 varcarono la soglia 19 chierici. Sei erano della diocesi di Pozzuoli, accompagnati dal loro vescovo, tra cui vi era Giustino Russolillo, futuro fondatore dei Padri Vocazionisti, e, oggi, venerabile⁷.

I lavori, diretti dall'Ing. Giovan Giuseppe Palermo, furono completati nei primi mesi del 1912. In occasione dell'inaugurazione, 29 aprile, il Santo Padre Pio X inviava al P. Stravino, Rettore dello scolasticato, la seguente lettera, autografa, datata 28 aprile 1912:

"Presente in spirito alla inaugurazione del Seminario Regionale Campano, mando all'Em.mo Signor Cardinale Gaetano De Lai, ai Venerandi Vescovi, ai Superiori e chierici dell'Istituto, ai Rev. Di Padri e Superiori della Casa di S. Luigi in Posillipo e a tutti gli altri, che prenderanno parte alla festa i miei affettuosi saluti (...). Prego la Vergine Immacolata e S. Alfonso de Liguori, al cui Patrocinio è consacrato il Seminario, a ottenere dal cielo per i cari Maestri ed Alunni le migliori grazie. E di questa sia caparra la benedizione, che darà in mio nome l'Em.mo Cardinale mandando a tutti l'indulgenza plenaria"⁸.

Ebbe così origine il Seminario regionale campano con la caratteristica specifica di formare i migliori candidati al sacerdozio delle province campane, tra le quali era inserita anche quella lucana (la Salernitano-lucana), per essere a loro volta gli educatori nei seminari minori.

Il papa, a seguito di informazioni, rimase colpito anche della bellezza del luogo, si da esclamare: "Potessi anch'io divenir teologo per essere Seminarista a Posillipo!"⁹.

⁷ A S C, *Diario di casa*.

⁸ Ivi, *Relazione* inviata alla S. Sede da P. Giovanni Barrella, 1929.

⁹ Oltre alla lettera di Pio XI del 28 aprile 1913, ci sono diverse testimonianze della bellezza del sito, di cui riportiamo alcune. "Si vede non solo una Buona parte della Città di Napoli, ma anco molte terre che sono nelle rivièr del golfo di quella, ed alle falde del Monte di Somma e Vesuvio, il che causa bellissima e giocondissima veduta; come anco apporta gran diletto il veder quasi ogni giorno passarsi davanti tutti i vascelli che entrano nella Città" (da una *Relazione* del 1577, in AGOP, XIV GGG). "Domina il Seminario una vasta terrazza dove la vista si bea nell'immenso orizzonte, forse il più bello del mondo, donde lo spirito spontaneamente assorbe alle idee soprasensibili" (da una *Relazione* del P. Barrella). "Avendo appreso l'incanto del sito, che domina il golfo di Napoli, Pio X avrebbe esclamato: "Potessi anch'io divenir teologo per essere seminarista a Posillipo!" (S. Baccarini, *Discorso per il 25° di fondazione del Seminario*, cit.).

"Godo rivivere i giorni trascorsi in santa letizia in codesto Pontificio Istituto, e ringrazio il Signore di avermi fatto prendere un qualche contatto con il mirabile ambiente e scenario di natura che lo circonda e allietta sempre" (mons. Igino Cecchetti, 16 maggio 1962). "Sono salito sul punto più elevato del Seminario e in questo mattino d'inverno ho contemplato un miracolo della natura

Il suo successore, Benedetto XV, che seguì con pari affetto le vicende del Seminario, in una lettera indirizzata ai responsabili il 29 settembre 1916, così scriveva:

“Gratiarum divinarum abunde conciliatricem, itemque paternae Nostrae dilectionis indicem. Apostolicam Benedictionem amatissime in Domino impertimur, moderatoribus, magistris et alumnis Seminarii Campanae Regionis”¹⁰.

Dopo questa benedizione, lo stesso Papa Benedetto concesse anche varie borse di studio agli alunni. Anche il successore Pio XI prestò molte attenzioni verso il Seminario sia attraverso continue citazioni con le numerose lettere a firma del suo Segretario di Stato, card. Eugenio Pacelli, futuro Pio XII, sia attraverso aiuti concreti nei momenti di difficoltà, vissuti tra il 1922 e il 1926, sul piano statico dell'edificio¹¹.

Ricordiamo in particolare le ampie lesioni nelle volte dello stabile che attribuite in un primo momento ad un assestamento dello stesso, si rivelarono però molto più pericolose in quanto il problema si annidava fra le sconnesse pietre della fondazione dell'intero edificio, che urgentemente bisognava consolidare. “Intanto, a distanza di poco più che un decennio, per un errore di costruzione, ovvero per cedimento della collina tufacea, cominciarono ad aprirsi nelle volte profonde e sempre crescenti lesioni, minacciose avvisaglie di non lontana rovina. L'immenso colosso, fortificato qua e là nelle fondamenta e stretto in ogni parte da possenti ritorte di ferro, poté di nuovo immoto e tranquillo contemplare il bellissimo golfo”¹².

Il Papa stanziò i fondi necessari e subito si procedette al consolidamento. Questo fu un gesto particolare di amore e di predilezione verso il Seminario, che rischiava la chiusura. Cogitabondo sul progetto degli immani lavori, il Santo Padre pensando ai circa trecento giovani prossimi a restare senza casa di formazione, ad un tratto risoluto esclamò:

“I dilette figli della Campania continueranno ad abitare la casa di Posillipo, presso i gloriosi figli di Ignazio e sotto le loro cure, a costo di qualsiasi sacrificio”¹³.

In seguito il Papa provvide anche alla realizzazione della nuova Cappella, inaugurata il 2 agosto 1925, arricchendola di paramenti e suppellettili. Fece realizza-

(...) Ho guardato: innanzi la distesa di azzurro schietto del golfo e intorno il pennacchio bianco del Vesuvio, i monti dell'avellinese con le cime inghirlandate di bianca neve, l'ondulata pianura del casertano e in alto – all'orizzonte resosi più lontano all'occhio per la sua chiarezza – un azzurro turchino, sul quale avrei voluto imprimere un bacio se ali potenti mi davano il volo indefinito per lambire il cielo: un insieme di chiarore, di bianco, di azzurro schietto che faceva contemplare un panorama immenso, sul quale il sole splendeva” (A. R. MENNONNA, *Voci dello spirito*, Terlizzi, Ed Insieme e Edizioni Non Tacere, 2003, p. 280).

¹⁰ ASC, *Diario di casa*, cit.

¹¹ “Cor Unum”, febbraio 1930.

¹² Ivi, febbraio 1930.

¹³ Ivi.

re, altresì, l'aula magna, a lui successivamente titolata, sale da studio ed altre camere. In occasione del 25° di fondazione ricevette alunni e docenti a Castelgandolfo in udienza particolare il 29 settembre 1936:

“Ecco una di quelle udienze, di quelle visite che fanno proprio bene al cuore paterno, al cuore del vecchio padre (...). Dono più pregevole, più gradito, più gustoso, più caro voi non potevate procurarci della vostra presenza. Siamo grati a voi, ai Vostri Superiori che vi hanno qui condotti: alunni di un seminario, del Nostro Seminario, che abbiamo guardato con attenzione particolare e sollecitudine paterna”¹⁴.

Ruolo importantissimo della nascita del Seminario ebbe anche il cardinale De Lai, segretario della Sacra Congregazione Concistoriale, che fu convinto sostenitore della scelta di Posillipo quale luogo per la costruzione, nonostante qualche perplessità che emergeva nello stesso arcivescovo di Napoli. Si era pensato in un primo momento all'ampliamento dello scolasticato “S. Luigi”, ma durante la Conferenza dei vescovi campani, da lui presieduta, si decise per la costruzione *ex novo* a Posillipo¹⁵.

Di non minore importanza la personalità di mons. Michele Zezza, vescovo di Pozzuoli e vescovo rettore del Seminario dal 1911 al 1925. Fu arbitro delle sue sorti, mediatore delicato tra la Santa Sede e i vescovi della Campania. Abilmente gestì con competenza il rapporto tra l'episcopato e la Compagnia di Gesù.

In linea con le direttive di Pio X, portò a compimento il vivissimo desiderio dell'istruzione, andando a visitare i vescovi della Campania nelle loro residenze, ad uno ad uno “per persuaderli di dare tutta la loro adesione perchè trionfasse l'idea del Papa”¹⁶. Per incarico del pontefice e dei vescovi campani, mons. Zezza si occupò della scelta e dell'acquisto del suolo, della redazione del progetto e dell'esecuzione dei lavori.

Nell'ambito specifico dell'azione educativa svolta nel Seminario, accanto al solido studio di tutte le materie, in particolare della teologia¹⁷, altre attività tendevano a formare nel seminarista tutto l'uomo: tutte le sue potenzialità spirituali e umane da indirizzare all'ideale pastorale.

Su problemi pastorali vertevano le riunioni, indette nel Seminario circa l'Acli, l'Azione Cattolica, l'Apostolato Universitario ed altre associazioni, mentre problemi più strettamente ascetici venivano trattati dalla Congregazione Mariana.

¹⁴ “L'Osservatore Romano”, 30 settembre 1936.

¹⁵ ASC, *Lettera del card. De Lai a P. Stravino*, 20 dicembre 1909. Tra l'altro così scriveva: “Tutto ben considerato, poiché il Sig. De Hippolytis riduce le sue pretese, io starei per non mutare il luogo prima fissato. A ciò mi muoverebbe la bellezza della posizione di S. Luigi e l'essere più lontano dal centro di Napoli, il che per me ha un duplice vantaggio per l'educazione e di non urtare troppo la suscettibilità di taluni del clero napoletano. D'altronde mi sembra bene che, con una spesa maggiore, si faccia per Napoli e per la Campania un Seminario degno, attraente e non una costruzione raffazzonata da un vecchio edificio”.

¹⁶ “Cor unum”, 1936, n. 1-2, pp. 62-64.

Si fondò nel 1922 il "Cor unum", poi, "Cor unum in Cristo", di cui si conserva la raccolta, rilegata delle varie annate. E' una fonte importantissima per la storia, gli usi e la vita del Seminario. Le migliori firme e le più frequenti erano quelle dei chierici, che poi saranno nominati vescovi: Antonio Rosario Mennonna, Enrico Nicodemo, Armando Lombardi, Luigi Punzolo, e di altri quali di Vincenzo Barone, Antonio Oliviero e Pasquale Pilleri.

Molti vescovi, letto il primo numero, inviarono il loro incoraggiamento e la loro offerta per l'abbonamento¹⁸.

Sorse, sempre nel 1922 l'Associazione ex-alunni, animata tra gli altri dal vescovo mons. Matteo Sperandeo e dal sac. Pasquale Pilleri. A questa iniziativa il Papa guardava con particolare attenzione: "(...) Il Santo Padre altamente si compiace di tali adunanze che senza dubbio, concorrono ad unire nel vincolo della carità di Cristo anime e cuori, e si augura che questo spirito di fratellanza guidi e conforti sempre i sacri ministri in tutto il corso della loro vita (...) "¹⁹.

Lo stesso Generale dei Gesuiti, padre W. Ledochowski espresse il suo compiacimento:

"(...) Ed è naturale che simili associazioni di Ex-Alunni siano feconde di bene, mentre coi periodici convegni in quella che fu un tempo dimora serena, palestra di sapere e di virtù e tempio delle loro preghiere, ricordano, risuscitandoli, i primi fervori, consolidano gli antichi vincoli di fratellanza. Desidero poi che i superiori del seminario siano sempre larghi di benevolenza e di ospitalità per gli Ex-Alunni in genere e per codesto Loro Sodalizio, così che ciascuno abbia a riguardare il Seminario, come la sua casa, ed a trovare in esso l'impressione di una seconda famiglia"²⁰.

Sempre nello stesso periodo, fiorenti furono la Congregazione Mariana, coordinata dai chierici Antonio Rosario Mennonna e Renato Luisi, e il Circolo missionario "S. Francesco Saverio", che organizzava annualmente una lotteria. Intensa era l'attività catechistica e non meno frequentata era l'attività sportiva, che si estrinsecavano nel calcio, nella pallacanestro e negli esercizi da palestra.

¹⁷ A garantire l'assiduità dello studio vi era anche la Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università. Infatti su richiesta di padre Barrella per una partecipazione di giubilo dei seminaristi in una manifestazione organizzata per festeggiare i Patti Lateranensi, questa rispose lapidariamente tramite il segretario Ernesto Ruffini: "*I Seminaristi devono studiare*" (cfr. Lettera del 18 marzo 1929, in ASC).

¹⁸ Tra gli altri scrissero il vescovo Michele Zezza, che sottolineò che "Cor Unum" attuava: "un'idea che mi fu sempre a cuore, quella di poter rendere più saldi i vincoli d'affetto fraterno fra gli antichi alunni e i giovani seminaristi"; l'arcivescovo di Sorrento mons. Paolo Jacuzio: "Benediciamo il 'Cor Unum' redatto dagli alunni del Seminario Campano e facciamo voti, perchè con esso si addestrino nella santa palestra della stampa cattolica"; il vescovo di Pozzuoli mons. Giuseppe Petrone: "Mando il mio modesto abbonamento sostenitore al 'Cor Unum' che ho letto con molto interesse. E' bene che i nostri carissimi giovani siano esercitati anche nel campo della buona stampa". Le lettere si trovano in Archivio Seminario Campano

¹⁹ Ivi, Lettera del card. Segretario di Stato, Eugenio Pacelli, 17 aprile 1937.

²⁰ Ivi, lettera a P. Barrella, 8 dicembre 1929.

Maggiore sviluppo ebbe il Seminario, quando nel 1935, con la soppressione del Liceo filosofico, si fissò la destinazione del Seminario ad Istituto per alunni scelti di tutte le diocesi dell'Italia meridionale, compresa la Sicilia per la frequenza della facoltà Teologica "S. Luigi". L'influsso del Seminario nelle diocesi della Campania, del Beneventano, del Salernitano e dell'alta Lucania fu sempre più esteso e benefico.

Data questa notorietà, non casuale si può considerare la visita del principe Umberto nel febbraio del 1936²¹.

Periodo veramente aureo fu quello che andò dal 1919 al 1935, nel quale il Seminario raggiunse la sua maturità e immise ogni anno nelle diocesi delle regioni meridionale un numero sempre maggiore di sacerdoti spiritualmente e culturalmente preparati. Grazie anche al riordinamento degli studi, operato da Pio XI con la *Rerum Scientiarum Dominus*, vi furono eccellenti maestri, quali i padri Piccirelli, Tummolo, Minasi, Tramontano, Schwab, Iorio, Vitti, De Giovanni e tanti altri.

Questo fu il periodo, in cui si raggiunse il massimo numero di frequentanti intorno alle 270 unità. Fino al 2005 ben 3.415 sono stati gli alunni dei quali 3 venerabili, Giustino Russillo, Mario Vergara e Pasquale Ziello. Inoltre, a testimonianza dell'alto apprezzamento da parte della S. Sede nei riguardi della formazione acquisita nel Seminario, sono stati nominati ben 76 vescovi.

Appendice

Vescovi Rettori

1911-25 Michele ZEZZA, vescovo di Pozzuoli

1925-33 Giuseppe PETRONE, vescovo di Pozzuoli

Superiori

(Dal 1911 al 1926 il Padre Gesuita preposto era chiamato Superiore).

1911-15 Antonio Stravino

1915-18 Giuseppe De Giovanni

1918-21 Raffaele Coppa

Raffaele Tramontano

Rettori

1925-27 Luigi Tullo

1927-30 Giovanni Barrella

1930-34 Giovanni Di Maria

1934-41 Giuseppe De Giovanni

1941-46 Michele Errichetti

1946-49 Giuseppe Fazzari

1949-53 Giovanni Di Maria

²¹ "Cor unum", febbraio 1936, p. 27.

1953-60 Armando Gargiulo
 1960-66 Vincenzo Caporale
 1966-69 Antonio Di Marino
 1969-72 Donato Petruccelli
 1972-78 Domenico Bilotti
 1978-87 Antonio Barruffo
 1987-94 Francesco Botta
 1994-02 Piero Granzino
 2002... Vittorio Liberti

Ex alunni del Seminario e della Facoltà nominati vescovi

(Per ordine di ingresso in Seminario o di iscrizione alla Facoltà)

1916-17 Agostino D'Arco	1937-38 Pasquale Bacile
1917-18 Michele Rateni	Guerino Grimaldi
Paolo Savino	1941-42 Giuseppe Casale
1918-19 Luigi Punzolo	1942-43 Nicola Comparone
Gennaro Verolino	1944-45 Francesco Colasuonno, card.
Francesco Orlando	1945-46 Alberto Tricarico
1919-20 Lorenzo Gargiulo	1946-47 Aldo Garzia
Nicola Laudadio s.j.	Raffaele Castielli
1921-22 Raffaele Calabria	Martino Scarafile
Armando Lombardi	1947-48 Nicola Rotunno
Antonio R. Mennonna	Vincenzo Rimedio
Enrico Nicodemo	Riccardo Ruotolo
Pasquale Quaremba	1948-49 Francesco Voto
1923-24 Giuseppe Caloria, card.	Raffaello Funghini
1924-25 Felice Pirozzi	1949-50 Francesco Cuccarese
Fiorenzo Romita	Michele Giordano, card.
Georgius Xenopulos, s. j.	1954-55 Francesco Sgalambro
1925-26 Guido Casullo	1955-56 Antonio Ciliberti
Matteo Guido Sperandeo	Antonio Franco
1926-27 Paolo Dezza, s.j. card.	Francesco Tommasiello
1927-28 Mario De Santis	Felice Cece
1929-30 Antonio del Giudice	1957-58 Vittorio Mondello
1930-31 Carmine Rocco	Luciano Bux
1931-32 Paolino Limongi	1958-59 Giovanni Rinaldi
1932-33 Antonio Cece	Luigi Travaglini
1933-34 Felice Leonardo	1959-60 Agostino Superbo
Domenico Vacchiano	1960-61 Bruno Schettino
1934-35 Iginio Cardinale	Michele De Rosa
Bruno Torpigliani	1961-62 Domenico D'Ambrosio
1935-36 Antonio Mauro	1963-64 Francesco Cacucci
1936-37 Antonio Cece	James Antony Toppo

1964-65 Ghennadios Metropolita Zervos	1970-71 Alessandro D'Errico
Andrea Mugione	Gerardo Pierro
1966-67 Antonio Napoletano, Redentorista	1972-73 Cataldo Naro
1967-68 Beniamino Depalma, Vincenziano	Salvatore Pennacchio
1968-69 Giovanni d'Alise	Luigi Martella
1969-70 Gennaro Pascarella	1973-74 Giovanni D'Aniello
	Francesco Antonio Nolè
	1974-75 Francesco Marino

GIULIANO SANTANTONIO

IL SEMINARIO DI NARDÒ NEL SECOLO XX

1. *Origini e storia*¹

La storia dei seminari per la formazione dei candidati al sacerdozio inizia con il Concilio di Trento (1545/63), che ne ordinò l'istituzione con il canone XVIII della XXIII sessione, datato al 15 luglio 1563. Tuttavia ci vollero alcuni decenni, e spesso molto di più, perché i seminari prendessero effettivamente forma nelle diverse diocesi, generalmente a causa di difficoltà di ordine finanziario.

A Nardò l'idea della fondazione di un seminario fu vagheggiata per la prima volta dal vescovo mons. Luigi De Franchis (1611-1616), che la mise all'ordine del giorno del Sinodo diocesano del 1614, senza tuttavia poterla concretizzare. Più tardi l'idea fu ripresa dal vescovo mons. Fabio Chigi (1635-1652), che depositò allo scopo in una banca di Napoli la somma di 500 ducati. Eletto papa con il nome di Alessandro VII, prese accordi con il suo secondo successore nella sede di Nardò, mons. Girolamo De Choris (1656-1669), al fine di portare a compimento il sospirato proposito, ma la morte sopraggiunta nel 1667 ne bloccò nuovamente l'attuazione.

Spettò al successore, mons. Tommaso Brancaccio (1669-1677), realizzare il sogno a lungo vagheggiato, anche grazie ad una cospicua eredità lasciata nel frattempo dal "dottor fisico" Giovanni Giacomo Megha. Gli edifici antistanti l'episcopio e la cattedrale, occupati dall'antico *hospitale di S. Salvatore*, furono liberati con il trasferimento dell'opera altrove e fu dato avvio ai lavori di riadattamento con la ricostruzione di alcuni locali. Ne risultò una struttura costituita da due dormitori per gli alunni, 4 stanze per educatori e insegnanti, una grande aula scolastica, il refettorio e gli accessori. Il 27 febbraio 1674 Mons. Brancaccio emise la bolla di erezione del seminario diocesano di Nardò sotto il titolo di san Filippo Neri, al quale dedicò anche la cinquecentesca chiesa di S. Antonio Abate, inclusa tra i corpi di fabbrica che costituirono il seminario. Le attività educative ebbero inizio il 15 settembre 1675 con l'ingresso dei primi 6 chierici, al cui mantenimento provvedevano per disposizione vescovile i capitoli dei diversi paesi

¹ Archivio Curia Vescovile di Nardò (d'ora in poi: ACVN), *Platea del ven. le Seminario di Nardò*, manoscritto del 1801, G/4-7; G. SANTANTONIO, *Il Seminario di Nardò*, in *Annuario 1998/99 del Seminario di Nardò*, Taviano, Grafo7 ed., 1998.

della diocesi attraverso un'apposita tassa "pro seminario", e di 15 convittori, che versavano una retta mensile. Il seminario nasceva, dunque, non solo per soddisfare alle esigenze di formazione del futuro clero, ma anche come istituto scolastico e culturale aperto al territorio, e tale rimase fino a gran parte del sec. XIX.

La nuova istituzione fu in cima alle attenzioni dei successori del Brancaccio. Mons. Orazio Fortunato (1678-1707) lo arricchì di nuovi ambienti, ne aumentò le rendite, ne migliorò il piano di studi e il personale insegnante, lo additò all'interesse della diocesi nel titolo VII del capitolo I del Sinodo del 1696; sotto di lui il seminario divenne tanto rinomato per la serietà dell'impostazione e la qualità degli studi da attirare alunni anche da altre diocesi del regno di Napoli. Mons. Antonio Sanfelice (1707-1736) acquistò e demolì alcune case private contigue, costruendo ex-novo tutta l'ala sud e quella ad est del Seminario, ampliandone la capienza ed aumentando le aule scolastiche, al punto che nel 1719 accoglieva già circa cinquanta alunni, provenienti da tutta la diocesi; realizzò anche un cortile interno coltivato a giardino e nel 1707 aveva fondato sotto l'episcopio una ricca biblioteca "*ecclesiasticae disciplinae culti ac literarum incremento*"². Mons. Francesco Carafa (1737-1754) dovette provvedere alle riparazioni causate dal terremoto del 20 febbraio 1743; con l'occasione promosse una nuova distribuzione degli spazi e dei servizi interni all'edificio, realizzando un porticato coperto attorno al cortile, e collegò la struttura del seminario con l'episcopio mediante un arco coperto che attraversava la strada pubblica. Mons. Marco Petruccelli (1755-1782) rinnovò integralmente il piano di studi ed elaborò un nuovo regolamento più adatto alle esigenze del tempo. Mons. Carmine Fimiani (1791/1799) aggiunse alcuni nuovi corpi di fabbrica, tra cui un nuovo refettorio, e decorò a stucco l'intero edificio, conferendole un aspetto uniforme e splendido. Mons. Salvatore Lettieri (1825/1839) istituì una nuova e più moderna biblioteca, allocata all'interno dello stesso seminario. Mons. Luigi Vetta (1849-1873) ricostruì dalle fondamenta il lato nord; fece poi demolire l'antica chiesa dell'Immacolata, confinante con il lato ovest del seminario, e al suo posto fece costruire un ampio salone (denominato, cento anni dopo circa, sala Roma). Mons. Michele Mautone (1876/1888) realizzò al primo piano del lato nord ricostruito da mons. Vetta un nuovo grande dormitorio e rinnovò l'arco coperto che congiungeva il seminario con l'episcopio.

In tutto questo tempo il seminario aveva conosciuto una costante fioritura e aveva continuato ininterrottamente le proprie attività educative, nonostante i periodi di crisi che avevano caratterizzato gli inizi del secolo XIX e il periodo dell'Unità d'Italia.

2. La prima metà del sec. XX

A cavallo tra i secoli XIX e XX fu vescovo di Nardò mons. Giuseppe Ricciardi (1888-1908), il cui nome resta legato all'importante e radicale restauro della cattedrale, a cui dedicò tutte le sue energie.

² Trad.: "per incrementare lo studio delle discipline ecclesiastiche e di quelle letterarie". E' parte dell'iscrizione posta su una lapide marmorea, oggi perduta, riportata nella *Platea del ven. le Seminario di Nardò*, cit.

Egli si trovò a reggere la diocesi in un momento di grande fermento culturale, sociale e politico, in cui si avvertiva sempre più urgente una svolta da dare alla formazione dei futuri sacerdoti, risultante per un verso inadeguata dinanzi ai nuovi orientamenti filosofici che si affacciavano nel panorama culturale del tempo, per altro verso bisognosa di integrazione sul piano degli studi storici e biblici, che proprio in quegli anni stavano conoscendo uno sviluppo particolarmente importante. A queste esigenze di carattere culturale si accompagnava altresì la tendenza sempre più spiccata di qualificare per la sola formazione dei futuri sacerdoti l'istituto del seminario, escludendovi gradualmente sia i convittori che lo frequentavano per mere ragioni di studio e sia gli alunni esterni, e rendendo i regolamenti interni sempre più mirati al loro scopo precipuo.³ Una terza urgenza, motivata probabilmente dagli strascichi lasciati dalle vicende risorgimentali e dal subdolo diffondersi delle idee moderniste, ma anche da un rinnovato ruolo del clero imposto dal cambiamento dei tempi, fu quella di adottare criteri di valutazione più drastici per i candidati al sacerdozio, imponendo loro una disciplina capace di risultare più funzionale al modello di prete che si voleva costruire e insieme più selettiva.

Fu sicuramente per tutta questa serie di bisogni e di sensibilità nuove che mons. Ricciardi, con inedito intuito, giunse alla determinazione di assumere in prima persona la direzione del seminario, facendosi coadiuvare periodicamente da un vicerettore, che inizialmente scelse tra il clero diocesano e che poi invece fece venire da fuori diocesi, in modo tale che fosse meno esposto a condizionamenti di sorta nella selezione dei giovani da far proseguire nel cammino verso il sacerdozio. Ciononostante con lui il seminario giunse al massimo della fioritura, arrivando a contare fino a 170 alunni in un anno⁴.

Nel frattempo il papa Pio X aveva intrapreso un'azione ampiamente riformatrice dei seminari e della formazione clericale, imponendo che gli aspiranti al sacerdozio frequentassero obbligatoriamente all'interno di un seminario quattro anni di studi teologici dopo quelli superiori. Formulò, altresì, un nuovo regolamento valido per tutti i seminari della Chiesa, istituendo un'apposita Congregazione centrale con il compito di sorvegliare su tutti i seminari ecclesiastici e fondando i seminari regionali con la facoltà di conferire i gradi accademici⁵.

L'istituzione dei seminari regionali⁶ impose una ridefinizione dei compiti del seminario diocesano, che assunse la qualifica di "minore", rispetto agli altri de-

³ M. GUASCO, *Evoluzione dei seminari e degli studi clericali*, in "Vita pastorale", n. 3-marzo 2006.

⁴ Occorre, però, precisare che per buona parte si trattava di alunni esterni, avendo il Seminario all'epoca una capienza che non superava le settanta unità. Dalla *Relazione ad limina Apostolorum* del 1894 (in ACVN, *Miscellanea sul Seminario anni 1883-1950*, A-102) risulta che in quell'anno gli alunni furono 50 interni e 40 esterni.

⁵ Cfr. la voce: *Pio X*, in *Enciclopedia dei Papi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. III-2000, pp. 593/608.

⁶ Quello pugliese fu il primo ad essere istituito nel 1908 ed ebbe sede a Lecce fino al 1915, quando si trasferì a Molfetta.

nominati "maggiori": esso rimase come "semenzaio" di vocazioni alla vita sacerdotale, curandone il primo discernimento e la formazione culturale di base fino ai primi gradi della cultura umanistica, mentre il seminario regionale avrebbe soddisfatto al completamento della formazione umanistica e di quella filosofico-teologica, oltre che alla formazione specificamente sacerdotale.

Il primo effetto fu un'immediata contrazione del numero degli alunni,⁷ sia perché una parte trasmigrò nel seminario regionale e sia a motivo dello scoppio della Prima Guerra Mondiale e delle sue dolorose conseguenze, ma anche della crisi economica che caratterizzò il periodo immediatamente precedente l'evento bellico. Per consentire il mantenimento del seminario, si continuò ancora a lungo (fino agli inizi degli anni Venti) ad accogliere alunni esterni e a tenere aperte classi di scuola elementare.

Mons. Nicola Giannattasio (1908-1926), che succedette a Mons. Ricciardi nella sede vescovile di Nardò, continuò formalmente a dirigere di persona il seminario diocesano, anche se in realtà delegò per intero tale compito ai vicerettori che lo coadiuvavano. Durante il suo governo iniziarono le visite sistematiche di controllo da parte della Sacra Congregazione dei Seminari, le cui puntuali osservazioni relative non solo alla disciplina e all'impostazione della formazione sotto tutti gli aspetti, ma anche alle condizioni dell'edificio, ormai degradato e inadeguato dal punto di vista igienico, obbligarono il vescovo a porre mano a lavori di risanamento; l'attuazione di tali lavori però dovette fare i conti con gli ostacoli determinati dalla grande crisi finanziaria postbellica, che aveva prosciugato anche le casse della diocesi e aveva fermato il flusso delle offerte che provenivano dalle parrocchie. Nel tentativo di rispondere alle altre richieste della S. Congregazione, mons. Giannattasio stilò anche un nuovo regolamento nel 1923, in cui fu esclusa l'ammissione di convittori e di alunni esterni o che non avessero conseguito la licenza elementare⁸. Gli effetti sperati non si ebbero, tanto che colto da un senso di impotenza mons. Giannattasio giunse nel 1926 alla determinazione di chiudere il seminario⁹.

La decisione non ebbe seguito perché in quell'anno il vescovo fu trasferito e gli succedette prima come amministratore apostolico e poi come vescovo mons. Gaetano Muller (1926-1935), che contemporaneamente reggeva le sedi di Gallipoli (dal 1898). La prima preoccupazione del nuovo vescovo fu la promozione delle vocazioni, per cui fondò nel 1928 l'Opera Vocazioni Ecclesiastiche, ramificandola in tutte le parrocchie della diocesi. L'intensa attività promozionale di

⁷ Nel 1913 gli alunni si erano ridotti a 36, di cui 7 erano sacerdoti che completavano i corsi di teologia presso il Seminario Regionale di Lecce, 18 erano gli alunni di ginnasio e 11 quelli di scuola elementare; di questi 9 erano alunni esterni (cfr. ACVN, *Miscellanea sul Seminario anni 1883- 1950*, cit.). Nel 1921 gli alunni erano 54, di cui 18 convittori (cfr. *Relazione annuale fatta dal rettore d. Pietro Sambati*, ivi).

⁸ Cfr. *Regolamento del Venerabile Seminario di Nardò, approvato da Mons. Nicola Giannattasio nell'anno 1923*, in ACVN, *Miscellanea sul Seminario anni 1883- 1950*, cit.

⁹ G. MULLER, *Risposta alla relazione della S. Congregazione dei Seminari del 1928*, ivi.

mons. Muller ebbe come effetto che nel 1927 il seminario poté essere riaperto in quanto il numero degli alunni, sceso nell'anno precedente a solo nove ragazzi, raggiunse poco meno delle 30 unità, salendo poi a 53 alunni nel 1928 e a 74 alunni nel 1932.¹⁰

In quell'anno vi fu una nuova visita da parte della S. Congregazione dei Seminari, dalla cui relazione risultavano ancora alcuni gravi rilievi che allarmarono il vescovo Muller. Sul piano dell'igiene fu riscontrata una situazione del tutto insostenibile per la mancanza di bagni sufficienti per numero e adeguati nell'arredo, per cui si imponevano urgenti interventi risolutivi. Sul piano disciplinare era venuta alla luce una scarsa coesione tra i diversi educatori, che aveva ingenerato un diffuso lassismo, per cui occorreva intervenire in maniera drastica¹¹.

Sicuramente, i problemi sul piano disciplinare, che furono riscontrati dai Visitatori, dovevano avere una qualche connessione con la promozione vocazionale attuata negli ultimi anni: l'improvviso e vistoso aumento del numero degli alunni può facilmente far pensare che in molti casi le motivazioni, che conducevano i ragazzi in seminario, non erano propriamente quelle richieste. In una situazione generalizzata di difficoltà economiche, che caratterizzava in quel momento storico le popolazioni italiane soprattutto del Meridione, l'aggregazione al seminario era considerata come una prospettiva allettante sotto diversi punti di vista: era garantita una formazione culturale ed umana che le scuole pubbliche non erano sempre in grado di assicurare; le famiglie venivano in larga misura sgravate dalle spese per il mantenimento e l'istruzione dei figli che entravano in seminario, perché vi provvedevano le parrocchie e i benefattori; il Concordato del 1929 poneva gli alunni dei seminari in una posizione di privilegio per quanto riguarda il servizio di leva, in un tempo travagliato da continui venti di guerra.

In conseguenza di ciò, mons. Muller giunse alla determinazione di assumere nuovamente di persona la direzione del seminario, come avevano già fatto in passato i suoi predecessori, ed operò un'attenta selezione tra gli alunni, al punto che negli anni successivi il numero si stabilizzò intorno alle 50 unità. Provvide inoltre nel 1934 a rinnovare l'intero impianto elettrico dell'edificio e ricostruì le volte cadenti dell'ala prospiciente la cattedrale, costruita da mons. Sanfelice e coperta ancora con tetto a canne e tegole¹².

Nel 1935 il suo successore, mons. Nicola Colangelo (1935/1937), progettò altri lavori di ammodernamento, che realizzò nel 1936-1937, con la ristrutturazione dei bagni esistenti, la creazione di bagni nuovi e l'allacciamento alla rete idrica dell'Acquedotto Pugliese, che in quegli anni si stava ramificando nei diversi comuni della Puglia¹³.

Purtroppo, non ebbe la gioia di riaprire il seminario ristrutturato, perché scomparve agli inizi del 1937 e per poco più di un anno gli succedette come am-

¹⁰ ID., *Lettera al Prefetto della S. Congregazione dei Seminari del 1933*, ivi.

¹¹ Ivi.

¹² N. MARGIOTTA, *Lettera al Card. Bisleti, prefetto della Congregazione dei Seminari*, ivi.

¹³ Ivi.

ministratore apostolico mons. Nicola Margiotta, vescovo di Gallipoli, il quale avviò il 20 settembre 1937 il nuovo anno formativo del seminario, stimolando con una notificazione ai fedeli la promozione delle vocazioni, che nuovamente facevano registrare una sensibile flessione¹⁴.

Grazie ai lavori effettuati da Mons. Colangelo, il suo successore, mons. Genaro Fenizia (1938-1948), poté gestire in maniera fondamentalmente serena il seminario diocesano, per quanto lo consentivano i tempi particolarmente calamitosi del suo ministero episcopale, che coincise con lo scoppio della II Guerra Mondiale e le vicende storiche che ad essa succedettero. Affidò la direzione del seminario ad un giovane prete, che mons. Colangelo aveva portato come suo segretario da Oppido Mamertina, e potenziò la Commissione Disciplinare che il suo predecessore mons. Muller aveva nuovamente istituito secondo i canoni del Concilio Tridentino, dopo che era caduta in desuetudine¹⁵.

Alla fine degli anni Quaranta, stabilizzatosi il numero degli alunni intorno alle 60/80 unità, si presentò in tutta la sua gravità il problema della struttura del seminario, che oltre a risultare sempre meno adeguata, mostrava tutte le conseguenze di interventi sconsiderati che si erano succeduti nel corso del tempo, oltre ai problemi statici soprattutto delle parti più antiche, aggravati da un'abbondante umidità di risalita e da diffuse infiltrazioni di acque piovane.

Mons. Francesco Minerva (1948-1950), appena eletto vescovo di Nardò, mise coraggiosamente mano ad una ristrutturazione globale dell'edificio del seminario, per cui dedicò una Lettera pastorale, rilanciando l'Opera Vocazioni Ecclesiastiche, che nell'ultimo decennio era andata via via spegnendosi.

I lavori che pose in essere furono sostanziali: demolì il primo piano dell'ala costruita da mons. Sanfelice e lo riedificò, coprendolo con volte in conci di tufo; ristrutturò il porticato interno e spostò l'ingresso principale dal lato nord al lato est, che si apre sulla piazza su cui si affacciano l'episcopio e la cattedrale; rifinì le facciate sullo stile dell'episcopio, conferendo alla piazza una forma omogenea. L'intervento ebbe termine quando mons. Minerva era stato ormai trasferito alla sede di Lecce, ma la cittadinanza di Nardò, in segno di gratitudine volle dedicargli una lapide marmorea, che fu affissa accanto al nuovo portone di ingresso del seminario¹⁶.

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Cfr. *Registro della Commissione Disciplinare*, in Archivio Seminario di Nardò (d'ora in poi: ASN), *Registri vari*.

¹⁶ La lapide reca la seguente epigrafe:

MONSIGNOR FRANCESCO MINERVA
DAL 12 DIC. 1948 AL 24 DIC. 1950
VESCOVO DI NARDÒ
QUESTO VETUSTO SEMINARIO RINNOVANDO
RESE VIVA ESPRESSIONE
DEL SUO APOSTOLICO ZELO
IL POPOLO DI NARDÒ RICONOSCENTE
18 MARZO 1951.

3. La seconda metà del sec. XX: il nuovo Seminario

La meritoria opera di Mons. Minerva servì a procrastinare, ma non a definire la soluzione dei problemi strutturali del seminario, che si imposero al nuovo vescovo, mons. Corrado Ursi (1951-1961), in tutta la loro complessità, trovando in lui una persona particolarmente sensibile grazie alla lunga esperienza maturata nei venti anni trascorsi come educatore prima e rettore poi del seminario regionale di Molfetta. L'unica strada da percorrere sembrava ormai quella di costruire un nuovo seminario. A questo scopo, fin dagli inizi del suo ministero neritino, mons. Ursi avviò un'intensa attività di sensibilizzazione delle parrocchie e dei fedeli, mobilitandoli per la raccolta dei fondi necessari per la realizzazione dell'opera.

La prima ipotesi di soluzione radicale del problema, che gli si affacciò alla mente, fu quella dell'abbattimento totale dell'antico edificio del seminario, per costruirne dalle fondamenta uno nuovo nel medesimo sito. A tale scopo fece approntare un progetto di massima dall'arch. Mario Manieri-Elia, che porta la data del 9 novembre 1959. Tuttavia l'inconveniente che rendeva poco appetibile tale soluzione, oltre all'azzardo della demolizione di un edificio storico con conseguente alterazione della piazza della cattedrale e dell'episcopio, era costituito dal fatto che la nuova struttura, data la ristrettezza degli spazi utili, non avrebbe potuto essere corredata di adeguati impianti sportivi, con un sensibile abbassamento della qualità dell'offerta educativa.

Il vescovo si orientò allora a realizzare un nuovo seminario nella periferia della città, dove era più facile reperire spazi sufficientemente ampi per soddisfare a tutte le necessità. L'occasione favorevole giunse dalla disponibilità del Comune di Nardò a cedere gratuitamente alla diocesi la parte dell'ex-convento dei Cappuccini di proprietà comunale, ubicato lungo la strada provinciale per Gallipoli, e che occupava un'area di circa 600 mq.¹⁷ Il vescovo acquistò per 17.000.000 di lire i terreni confinanti con l'ex-convento, ottenendo in tal modo uno spazio di oltre 20.000 mq di superficie.¹⁸ Ora si poteva procedere alla realizzazione del nuovo seminario.

L'arch. Mario Manieri-Elia presentò il 20 dicembre 1959 un nuovo progetto in considerazione della nuova ubicazione individuata, ma che non soddisfece le attese del vescovo. Un secondo progetto, a firma dell'arch. Antonio Prete di Copertino e dell'ing. Salvatore De Donatis di Casarano, incontrò invece il pieno favore del vescovo: si trattava di realizzare una costruzione ben articolata su tre piani, comprensiva di 60 vani più gli accessori e sviluppata su una cubatura di 25.000 mc e una superficie totale di 6.000 mq, con due atri interni, cappella e spazi per gli impianti sportivi, capace di contenere comodamente 100 alunni, ma

¹⁷ Una porzione minore del convento, insieme con la Chiesa, erano già di proprietà della Diocesi, che intendeva erigere ivi una parrocchia a servizio della zona di prossima espansione edilizia.

¹⁸ Cfr. *Il nuovo Seminario*, Supplemento al "Bollettino Ufficiale della Diocesi di Nardò", maggio 1962, in ASN, *Nuovo Seminario*, P III-5.

con la facile possibilità di portarne la capienza fino a 150 alunni. Il preventivo di spesa fu di circa 100.000.000 di lire, che a consuntivo salirono a lire 170.183.822¹⁹.

Ottenuta la licenza edilizia in data 5 marzo 1960, il 31 maggio dello stesso anno mons. Ursi, con un rito solenne e con l'incoraggiamento del Papa Giovanni XXIII²⁰, pose la prima pietra ponendo il nuovo seminario sotto la protezione di della beata Vergine Maria, Regina del mondo, di cui in quel giorno si celebrava la memoria²¹.

Stipulato il contratto con la ditta Greco Giuseppe e Montefrancesco Cosimo da Copertino, il 21 novembre 1960 fu effettuata l'apertura del cantiere e i lavori iniziarono il 25 novembre successivo con la demolizione dell'antico convento dei Cappuccini e l'ardita realizzazione delle fondazioni, che presentarono particolari difficoltà a motivo del terreno argilloso e della falda acquifera affiorante.

In quel medesimo anno mons. Ursi fu chiamato dall'allora card. Giovanni Battista Montini, arcivescovo di Milano (poi Paolo VI), a predicare nella sua

¹⁹ Ivi, *Nuovo Seminario*, P III-1.

²⁰ Il Papa volle contribuire alla realizzazione dell'opera con un contributo di 1.000.000 di lire (ivi, *Nuovo Seminario*, P III-2).

²¹ Nella prima pietra fu inclusa una pergamena con la seguente iscrizione:

IN HONOREM
SANCTISSIMAE ET INDIVIDUAE TRINITATIS
CHRISTI IESU DOMINI NOSTRI
SUMMI ET AETERNI SACERDOTIS
DEIPARAE VIRGINIS MARIAE
CLERI REGINAE
IOANNE XXIII FELICITER REGNANTE
IN ATRIO VENERABILIS SEMINARII DIOECESANI
REV.MUS CONRADUS URSI
DEI ET APOSTOLICAE SEDIS GRATIA
NERITINORUM EPISCOPUS
PRIMUM NOVI SEMINARII LAPIDEM
QUOD
IN SUBURBANO PROPE ECCLESIAM OLIM CAPUCCINORUM
CONSTRUETUR
PRIDIE KALENDAS JUNIAS
B.MARIAE VIRGINIS
COELI ET TERRAE REGINAE
FAUSTISSIMO RECURRENTE DIE
SOLLEMNITER BENEDIXIT

Trad.: "In onore della Santissima e Indivisibile Trinità, di Gesù Cristo nostro Signore sommo ed eterno sacerdote, della Santissima Vergine Maria Regina del clero, durante il felice pontificato di Giovanni XIII, nell'atrio del venerabile Seminario Diocesano il Reverendissimo Corrado Ursi, per grazia di Dio e della Sede Apostolica vescovo di Nardò, il 31 maggio ricorrendo la gioiosa memoria della B.Vergine Maria Regina del cielo e della terra benedisse con rito solenne la prima pietra del nuovo Seminario, che sarà costruito nella periferia della città presso la Chiesa che un tempo fu dei Cappuccini".

diocesi una grande missione, durante la quale la parola incisiva e suadente del vescovo di Nardò riuscì a riscaldare i cuori di molti fedeli. Nelle confidenze che faceva, mons Ursi raccontava alle persone che incontrava dell'opera intrapresa con la costruzione del nuovo seminario di Nardò, quando una religiosa, suor Ambrogina Rossi delle Figlie di Maria Ausiliatrice, quasi per ispirazione divina ebbe a preconizzargli: "*Se a Nardò giungerà la Madonna, il seminario sarà certamente costruito*". Di lì a qualche giorno una signora si presentò dal vescovo e si offrì di donare per il costruendo seminario una statua della Madonna. La statua fu poi effettivamente realizzata in bronzo dallo scultore Carlo Forzani e giunse a Nardò il 27 maggio 1962, pochi giorni prima che lasciasse la diocesi perché promosso arcivescovo di Acerenza. Egli stesso ebbe a scrivere che l'aiuto di Maria, sotto la cui protezione il nuovo Seminario aveva incominciato a vivere e che egli vedeva operante anche in queste coincidenze, avrebbe consentito di portare sicuramente a termine e in breve tempo un'opera così grandiosa e di certo superiore alle forze economiche disponibili.²²

Nel momento in cui mons. Ursi lasciava la diocesi di Nardò, la costruzione del seminario era già completa nel rustico, ma restava l'onere maggiore, che era quello del completamento e della messa in funzione. Il nuovo vescovo, mons. Antonio Rosario Mennonna (1962-1983), che già nel suo primo messaggio definì il seminario "*cuore della diocesi*"²³, fin dall'inizio si prese cura con grande zelo dell'opera avviata e si adoperò per trovare le risorse finanziarie necessarie per ultimare i lavori, che in effetti furono chiusi il 13 giugno 1964, mentre il 7 maggio precedente, tra l'esultanza dell'intera diocesi, ebbe luogo la cerimonia di inaugurazione²⁴. Il nuovo seminario si presentava come un autentico gioiello, ar-

²² ASN, *Nuovo Seminario*, P III-1 e P III-2.

²³ Cfr. *Il nuovo Seminario*, Supplemento al "Bollettino Ufficiale della Diocesi di Nardò", cit.

²⁴ In ricordo dell'evento, ai piedi della statua della Madonna del Forzani posta all'ingresso del Seminario, fu apposta una lapide in marmo recante la seguente epigrafe:

QUAS NOVAS AEDES
CONRADUS URSI
OLIM NERITONEN NUNC ACHERUNTINUS PASTOR
VOLUIT ET MAGNA EX PARTE AEDIFICAVIT
EASQUE
ANTONIUS ROSARIUS MENNONNA
NERITONEN EPISCOPUS
AD OPTATAM PERDUXIT EFFECTUM
TU STELLA MATUTINA
SUAVISSIMA VIRGO MARIA
MATERNO ADRIDENS ORE
CUSTODIAS

Trad.: "Il nuovo Seminario, che Corrado Ursi, pastore allora di Nardò ora di Acerenza, volle e in gran parte costruì e che Antonio Rosario Mennonna, vescovo di Nardò, portò all'auspicato completamento, Tu, Stella del mattino, soavissima Vergine Maria, col tuo dolce e materno sorriso custodisci".

redato in modo dignitoso e completo di tutto, impostato con criteri di grande saggezza sul piano funzionale e con soluzioni veramente innovative su quello pedagogico. Il 4 novembre 1964 mons. Mennonna benedisse la cappella e nella solennità dell'Immacolata di quell'anno la comunità degli educatori e degli alunni prese possesso del nuovo seminario, che iniziò così a vivere.

Gli anni che seguirono diedero ragione dell'impegno intrapreso dai due valenti presuli, mons. Ursi e mons. Mennonna, nonostante che il vento del Concilio che già spirava faceva apparire come un investimento inutile quello della costruzione di un nuovo seminario, quando i segni della flessione vocazionale già incominciavano ad apparire²⁵. Il seminario di Nardò in controtendenza rifiorì e raggiunse proprio alla fine degli anni Sessanta e agli inizi del decennio successivo il massimo storico nel numero di alunni, che superava le cento unità²⁶. Dopo gli anni della contestazione giovanile, molti seminari diocesani, anche in Puglia, dovettero chiudere per mancanza di vocazioni: l'esiguo numero di alunni non consentiva di tenere in funzione una struttura fatta per grandi numeri, i cui costi levitavano di anno in anno a motivo delle congiunture economiche meno favorevoli, che si andavano affacciando su scala nazionale e internazionale. In tale situazione il vescovo ebbe il merito di credere nell'istituzione del seminario nonostante tutto e di volerla tenere in funzione anche a costo di sacrifici. La sfida gli ha dato ragione, perché anche in tempi di crisi vocazionale il seminario resta un segno, un riferimento e il centro propulsore dell'attività vocazionale, che mai deve mancare in una Chiesa Particolare.

In un contesto di grandi trasformazioni sociali, mons. Mennonna si mostrò anche aperto alle nuove esigenze e sensibilità, per cui pose fine gradualmente a partire dal 1966 alla scuola privata del seminario per inserire gli alunni nelle scuole pubbliche, favorendo i rapporti con il mondo esterno, che sicuramente avrebbero giovato ad una più serena e più solida formazione umana dei futuri sacerdoti.

A seguito del Decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II, in cui veniva stabilito che i seminari minori dovessero comprendere gli alunni in ricerca vocazionale fino al compimento degli studi superiori, mentre i seminari maggiori dovessero provvedere, attraverso gli studi filosofico-teologici, alla formazione specificamente sacerdotale, nel 1969 il seminario regionale di Molfetta fu smembrato: gli alunni del corso filosofico-teologico rimasero nella sede di Molfetta, conservando la qualifica di "seminario maggiore" secondo la nuova definizione del decreto conciliare, mentre gli alunni di liceo furono trasferiti a Taranto, dove fu creato un seminario regionale minore liceale.

²⁵ Nella Lettera Pastorale per la Quaresima del 1970 "*I nostri temi di riflessione*", Mons. Mennonna trattando della vocazioni ecclesiastiche notava che negli anni del post-Concilio, cioè dal 1964 al 1970, i seminaristi nel mondo erano passati da 166.940 a 146.996, fenomeno che si registrava anche in Italia

²⁶ Ivi. Mons. Mennonna annotava che dal 1962 al 1970 il clero di Nardò era cresciuto di 8 unità e che i seminaristi erano passati da 92 (59 nel Seminario diocesano e 33 in quelli maggiori) a 136 (96 nel Seminario Diocesano e 40 in quelli maggiori).

La cura delle vocazioni sacerdotali prestata da mons. Mennonna gli ha dato la gioia, nei suoi vent'anni di ministero episcopale neritino, di ordinare poco meno di 70 nuovi presbiteri e di assicurare alla diocesi un sicuro vivaio di candidati al sacerdozio, per cui anche nei vent'anni seguenti i vescovi diocesani hanno potuto ordinare tre/quattro presbiteri ogni anno.

Nel 1983 a mons. Mennonna, ritiratosi per limiti d'età secondo le prescrizioni del Codice di Diritto Canonico, succedette mons. Aldo Garzia (1983-1994), figlio della medesima diocesi, per lunghi anni segretario dapprima di mons. Ursi e poi dello stesso predecessore prima che nel 1975 fosse eletto vescovo di Molfetta-Giovinazzo-Terlizzi. Mons. Garzia, per l'ufficio che ricopriva a suo tempo, aveva seguito tutto l'iter che aveva portato alla realizzazione del nuovo seminario ed aveva assorbito la passione dei due vescovi che aveva servito, condividendo con loro ansie, premure e gioie. Pertanto era naturale che, tornando come pastore della diocesi, mettesse al primo posto delle sue cure pastorali il seminario diocesano. Ognuno ricorda ancora che non c'era visita che facesse nelle diverse parrocchie della diocesi, come non c'era omelia che non avesse un richiamo al seminario e alla pastorale vocazionale. Si prendeva cura personalmente e direttamente di tutte le questioni concernenti la vita del seminario e si preoccupava costantemente di studiare in che modo rilanciarlo, tenendo al passo con i tempi la sua impostazione formativa e i metodi educativi in esso esercitati.

Quando nel 1986 furono soppresse le due antiche diocesi di Nardò e Gallipoli per creare la nuova circoscrizione diocesana, denominata Nardò-Gallipoli, il seminario di Nardò fu scelto da mons. Garzia ad essere l'unico per l'intera nuova Chiesa Particolare oltre che per la sua collocazione nella stessa città in cui dove-

²⁷ A perpetua memoria fece apporre all'ingresso del Seminario un lapide marmorea con la seguente epigrafe:

QUOD DIOECESIS SEMINARIUM
IUVENES VOCATIONEM INQUIRENTES
SEX PER LUSTRA
INCOLUERE ALACRES
ALDO GARZIA
NERITONENSIS-GALLIPOLITANUS
EPISCOPUS
PRESBYTERI ATQUE CHRISTIFIDELES
FRATERNITATIS CENACULUM
INSTITUTIONIS PERMANENTIS SEDEM
RERUMQUE DIVINARUM PALESTRAM
CLERICIS AC LAYCIS
RENOVARUNT
VIII DECEMBRIS MCMXCIII

Trad.: "Il Seminario Diocesano che per trent'anni i giovani in ricerca vocazionale hanno frequentato con impegno, Aldo Garzia vescovo di Nardò-Gallipoli, i Presbiteri e i Fedeli hanno ristrutturato come cenacolo di fraternità, sede di formazione permanente, palestra di spiritualità per i chierici e per i laici l'8 dicembre 1993".

va risiedere il vescovo, anche perché più rispondente alle esigenze di una comunità di ricerca vocazionale.

Dal 1989 non mandò più i seminaristi di liceo nel seminario regionale di Taranto, perché riteneva che sarebbe stato più utile che il seminario diocesano abbracciasse l'intero arco di età del seminario minore, con un discernimento vocazionale da compiere a più diretto contatto con la vita della Chiesa Particolare. Considerato il nuovo fenomeno per il quale chiedevano di entrare in Seminario sempre più adolescenti dopo la licenza media e spesso frequentanti indirizzi diversi di scuola superiore, mons. Garzia, pur confermando la preferenza degli studi classici per i futuri sacerdoti, volle aprire il seminario anche ad altri indirizzi scolastici, perché diceva *"la Chiesa non ha bisogno solo di preti che conoscono la letteratura, ma anche di altre competenze"*.

Nel 1991 pose mano ad un restauro e ad una ristrutturazione integrale dell'edificio del seminario per renderlo più rispondente alle esigenze degli ultimi tempi e perché diventasse *"cenacolo di fraternità, sede permanente di formazione, palestra di spiritualità sia per il clero e sia per i laici"*: in questo modo reinterpretava in maniera suggestiva la definizione di mons. Mennonna del seminario come *"cuore della diocesi"*. Il seminario così ristrutturato fu inaugurato l'8 dicembre 1993 con una solenne liturgia²⁷ e, oltre che servire per le attività educative e di discernimento vocazionale, fu anche sede dell'Istituto Diocesano di Scienze Religiose, luogo per incontri pastorali e per i ritiri spirituali del clero e dei gruppi ecclesiali, aperto al territorio con le proprie strutture di accoglienza.

Sempre nel 1993 mons. Garzia si fece promotore della stesura di un nuovo Progetto educativo generale per il seminario diocesano, che incontrò il plauso e l'approvazione della Congregazione per l'Educazione Cattolica. Per suscitare e mantenere vivo l'interesse dei fedeli della diocesi verso il seminario il 15 agosto 1993 approvò un nuovo Statuto dell'Opera Vocazioni Sacerdotali, rivisitazione in un'ottica rinnovata dell'antica Opera Vocazioni Ecclesiastiche e Religiose.

Cessando di vivere prematuramente il 17 dicembre 1994, volle esprimere il suo amore per il seminario lasciando ad esso per testamento il suo anello e la sua croce pettorale, insieme ad una cospicua somma in denaro e ad una speciale benedizione.

Il suo successore, Mons. Vittorio Fusco (1995-1999) ebbe modo di apprezzare l'opera realizzata dai predecessori, tanto che decise di stabilire la sua dimora privata presso il seminario, dove condivideva con gli educatori e gli alunni la vita quotidiana, testimoniando una presenza discreta ma incisiva non solo nella comunità ma anche nelle relazioni con i singoli. Anch'egli, lasciando questa terra prematuramente l'11 luglio 1999, ripeteva il gesto compiuto da mons. Garzia, avendo nel testamento un pensiero particolare per il seminario.

Da quanto esposto si evince che, degli oltre trecento anni di storia del seminario di Nardò, l'ultimo secolo ha rappresentato sicuramente il tempo più fecondo e più produttivo, in cui l'istituto ha potuto svolgere in piena maturità il compito per il quale era stato ideato dal Concilio Tridentino. L'auspicio è che tanta ricchezza non vada perduta, ma possa continuare a giovare alla crescita e alla missione della Chiesa di Dio che è in Nardò-Gallipoli.

IV. LE CATTEDRALI

BARBARA MARIANI

LA CATTEDRALE DI MURO LUCANO

Muro Lucano si presenta con la sua vetta coronata da un tempio: la chiesa cattedrale, dedicata all'Assunta, che con l'episcopio e il castello forma un unico e vasto complesso che domina dall'alto la città.

Il sisma del novembre del 1980 ha provocato all'edificio il crollo della parete di facciata e della parete sinistra del transetto, nonché il completo dissesto e crollo delle strutture di copertura e delle sovrastrutture a volta ad esse sospese¹.

Fu edificata nel sec. XI, quando Muro divenne sede vescovile, ma il complesso edilizio è il risultato di vari ampliamenti e successive trasformazioni corrispondenti a numerose fasi costruttive.

In origine consisteva nella sola navata superiore, ma già tra il 1200 e il 1300 era composta da tre navate con abside centrale ed ingresso sul lato meridionale.

In questo periodo il palazzo vescovile era disgiunto dalla chiesa ed è incerta l'esistenza di una torre campanaria.

Più tardi, tra il 1400 e il 1460, la chiesa fu trasformata in una unica aula: furono conservate le murature esterne, demolite le pilastrature e le arcate interne, mentre la parete absidale fu ricostruita più verso oriente. Ampliata anche in altezza, fu dotata di torre campanaria. Il vecchio ingresso a sud fu chiuso, mentre, contemporaneamente, ne fu realizzato uno nuovo nella parete nord. Per realizzare la sagrestia, il corpo di fabbrica ad est dell'episcopio fu sopraelevato ed addossato alla chiesa, ad esclusione del primo tratto del cantonale destro.

Nessun intervento risulta esservi stato nel corso del 1500, poiché sotto l'episcopato di mons. Severo de Petrucci (1541-1560) era maturata l'intenzione di abbandonare l'impianto del complesso per ricostruirlo ex novo in un altro sito più centrale rispetto al resto dell'abitato. Ma nel 1627 con il vescovo Tommaso Confetti (1606-1630), fu aggiunto un tempietto, il *sacellum*, con il titolo di *Monte dei Morti*.

Dopo il terremoto del 1694, che provocò danni gravi soprattutto al palazzo vescovile, il campanile venne irrobustito con la realizzazione di una fodera muraria esterna e probabilmente fu dotato di una copertura a padiglione al posto

¹ Essendo i lavori di ristrutturazione in corso di ultimazione, ci si augura che presto possa essere riaperta al culto.

della preesistente cuspide. Anche durante l'incendio del 1707 caddero il soffitto e le impalcature del tetto della Cattedrale, che distrussero il coro ligneo.

Per la scarsità di risorse il coro e la copertura vennero rifatti solo dopo 11 anni dal vescovo Angelo Acerno (1718-1724), con il ricavato dalla vendita degli oggetti donati alla mensa vescovile dal suo predecessore, mons. Giovanni Innocenzo Carusio (1707-1718). Fu aperta anche una piccola porta sul lato ovest della cappella del *Monte dei Morti*, che immetteva sulla strada di accesso alla chiesa.

Nel 1725 una modifica radicale fu voluta dal vescovo Domenico Antonio Manfredi (1724-1738), il quale, non trovando la chiesa rispondente alla dignità di una Cattedrale, pensò di modificarla del tutto: pertanto fece redigere il progetto delle opere che intendeva realizzare e lo sottopose all'approvazione del Pontefice.

La cappella del *Monte dei Morti* fu ampliata e trasformata nella nuova navata, mentre l'aula preesistente divenne transetto, realizzando in tal modo un impianto a croce latina; il muro a nord e quello ad ovest della cappella furono smantellati e traslati, mentre la parete orientale venne conservata e prolungata; le pareti della vecchia aula furono sopraelevate e all'incrocio fu aperto un varco pari alla larghezza della navata stessa. Fu anche costruita la nuova cappella della congregazione dell'*Immacolata*, nell'area tra il nuovo muro ad ovest della chiesa e il giardino del castello².

Infine con la tompagnatura dell'abside semicircolare, la trasformazione volumetrica ed architettonica risultò completa.

Per questi lavori contribuì anche papa Benedetto XIII (1724-1730), della famiglia Orsini, conti di Muro Lucano, assegnando 2000 ducati e offrendo il trono bellissimo, che decora la meravigliosa sedia già fatta costruire nel 1632 dal vescovo Clemente Confetti (1630-1643).

La nuova chiesa fu inaugurata il primo Maggio 1728.

Dopo un quarantennio, nel 1767, fu fatta costruire dal vescovo Vito Moio (1744-1767) la cappella del *SS. Sacramento*, detta il "Cappellone", posta sull'ultima stanza ad ovest dell'episcopio.

Un ulteriore intervento radicale fu fatto eseguire nel 1887 dal vescovo Raffaele Capone (1883-1908), con lo scopo di dare alla chiesa un aspetto più grandioso e decoroso, cominciando ad ampliare l'altezza di soli circa 9 metri.

I lavori furono affidati all'ingegnere salernitano Filippo Giordano, che, dopo le necessarie verifiche, ritenne possibile poter elevare le pareti di altri tre metri. Il soffitto piano, antichissimo, fu sostituito da una volta incannucciata, raccordata nei laterali con archi circolari di raggio 2.70m. Nella navata superiore si presentarono maggiori difficoltà per realizzare una volta a calotta al centro e nei due bracci laterali e per disporre il coro con più ordine e simmetria, perché l'asse

longitudinale della navata inferiore non si incontrava ad angolo retto con l'asse longitudinale di quella superiore.

Opportuni accorgimenti tecnici corressero in parte le irregolarissime piante e resero possibile la realizzazione di due volte a crociera di effetto bellissimo.

Anche la disposizione delle tettoie cambiò: prima la tettoia a due falde della navata inferiore si innestava con quella identica della navata superiore; poi rimase invariata la forma della prima, mentre nel centro della seconda torreggiava un padiglione a quattro falde.

Tra il 1887 e il 1888 vennero apportate altre modifiche. La chiesa, prima illuminata da 12 irregolari vani di luce, venne rischiarata da 13 maestosi finestroni, le cui lastre colorate diedero alla chiesa un aspetto di nobiltà e grandiosità, degno di una cattedrale.

Anche il coro, una volta regolarizzato lo spazio, venne coperto da una sveltissima volta a botte.

Anche il trono del vescovo fu rimosso e collocato in modo che, nell'asse longitudinale della chiesa, esso si collocasse al centro della porta di ingresso.

La Chiesa fu decorata con lavori di pregevole fattura ad opera dell'artista Giuseppe Avallone di Salerno. La superficie inferiore della volta a calotta presentava una serie di *Angeli*, raggruppati tra loro da festoni, che facevano da corona alla *Eterna Potestate*, *Eterna Sapienza*, *Eterno Amore*, circondati da gruppi di *Angeli* svolazzanti.

Il resto della Chiesa fu decorato nelle volte e nelle pareti al di sopra del cornicione con elegante spartito, sempre conservando lo stile barocchetto.

Le pareti furono definite con riprese di tinte diverse in modo da conseguire sempre più il distacco dei piani e creare l'illusione di uno sfondo maggiore per le cappelle, mentre i pilastri con la zoccolatura furono dipinti come se fossero stati di marmo.

Tuttavia i lavori non terminarono a causa di accidenti: nel 1893, a seguito dell'incendio della sacrestia causato da un fulmine, fu edificata una nuova sacrestia sopra l'ultima stanza ad ovest dell'episcopio. Al posto della vecchia sacrestia venne costruita la nuova cappella del *SS. Sacramento*, simmetrica al "Cappellone"; nel 1910 il campanile, rimasto danneggiato dal terremoto di quell'anno, fu sopraelevato di una cella campanaria su volontà del vescovo Alessio Ascalesi (1909-1911).

Nel 1925 anche il vescovo Giuseppe Scarlata (1912-1935) fece apportare modifiche di rilievo: furono rifatte la facciata e la relativa gradinata di accesso.

Il complesso assume così la configurazione architettonica e planovolumetrica conservata fino al sisma del 1980.

² Indicazioni sulla struttura della chiesa prima e dopo l'intervento si hanno dalle platee della Mensa vescovile eseguite nel 1730.

LUANA ZACCHINO
LA CATTEDRALE DI NARDÒ

1. *Cenni storici*

La chiesa, che risale al sec. XI, nel tempo ha subito diversi interventi, alcuni dei quali radicali, per cui è stata deviata sempre più la originaria impostazione architettonica¹.

Non vi sono né documenti descrittivi né architettonici, che riportano all'iniziale costruzione basiliana (secc. VII-XI). Al limite si potrebbe intravedere qualche elemento in reperti consistenti in basi e inizio di fusti di semicolonne, ritrovati oltre il piano del pavimento originario durante i lavori di restauro di fine sec. XIX, così come descritti dallo stesso vescovo Giuseppe Ricciardi (1888-1908).

Esistendo di certo un monastero di monaci basiliani o italo-greci, non si può pensare che non ci fosse una chiesa annessa.

Infatti con la conquista normanna, avvenuta nel 1055 ad opera di Goffredo, i Basiliani vennero, sia pur lentamente, sostituiti dai Benedettini, ai quali furono affidati il monastero e la chiesa di *S. Maria de Nerito*, fatta ricostruire proprio dal conte nel 1080. Per decisione di Urbano II (1088-1092), si istituì l'abbazia benedettina, cui seguì la dedicazione della chiesa a *Maria SS. Assunta*. Successivamente, nel 1413, sotto il pontificato dell'antipapa Giovanni XXIII (1410-1415), Nardò divenne sede vescovile.

Nel periodo medievale si possono distinguere tre diverse fasi esecutive: *I fase* (fine IX secolo - periodo normanno): edificazione della chiesa a pianta basilicale e con tre absidi, archi a tutto sesto, probabile asimmetria degli spazi in senso longitudinale, pavimento in pietra leccese; *II fase* (metà XIII secolo - periodo svevo): rifacimento e ripristino del lato nord della chiesa, in quanto interessato precedentemente da movimenti tellurici, ulteriori modifiche all'interno ma con archi a sesto acuto; *III fase* (metà XIV secolo - periodo angioino): abbattimento

¹ Per un'approfondita conoscenza cfr. B. VETERE, *Il monastero benedettino di S. Maria "de Neritono"*. *Origine e costituzione*, in ID. (a cura di), *Città e monastero. I segni urbani di Nardò* (secc. XI-XV), Galatina, Congedo Ed., 1986, pp. 29 e ss.; E. MAZZARELLA, *La Cattedrale di Nardò*, Galatina, Congedo Ed., 1982; e M. MENNONNA-P. ZACCHINO, *Nardò sparita. Storia e iconografia* (secc. XI-XVIII), Galatina, Congedo Ed., 1997. Inoltre cfr. M. MENNONNA, *Maria SS. Assunta (cattedrale)*, in AA.VV., *Fede, Storia, Arte. Guida artistico-spirituale* a cura del Comitato Diocesano del Giubileo, Galatina, Congedo, 2000; e ID., *Guida di Nardò. Arte, storia, centro storico*, Galatina, Congedo, 2001, pp. 103-113. Per una sintesi cfr. M. MENNONNA, *La catte-*

delle absidi e relativo prolungamento longitudinale tramite l'aggiunta dell'attuale coro e delle due cappelle laterali, apertura di un ingresso sul prospetto sud (l'attuale portale risale al sec. XVIII), rifacimento (molto probabilmente nel 1354) della facciata principale dalle fondamenta.

Anche durante i secoli XV-XVII furono effettuati interventi sulla fabbrica, compresa la facciata.

In particolare nel sec. XVI il vescovo Giovan Battista Acquaviva d'Aragona (1536-1569) fece demolire alcuni altari della navata centrale che impedivano il regolare svolgimento delle sacre funzioni. Nel 1569 con il nuovo vescovo, Ambrogio Salvio (1569-1577), si sopraelevò la torre campanaria.

Tra i lavori, riportati in atti notarili del 1608, si segnalano: il rifacimento del tetto ad opera del *faber lignarulus* (falegname) Onofrio Fanuli di Galatone, ripristino e rifacimento di opere in muratura tramite i *magistri* muratori Giovanni Merola e Giovanni Maria Tarantino con l'aiuto del *lignarulus* Lorito Sambati, riparazione dell'organo, e, infine, la significativa costruzione nel 1680 della cappella del Sacramento durante l'episcopato di Orazio Fortunato (1678-1707).

Il Settecento si caratterizza per l'opera del vescovo Antonio Sanfelice (1707-1736), che, in seguito alle frequenti scosse telluriche che si erano succedute nel tempo nella città, diede l'avvio ad importanti opere di restauro. Prima di iniziare i lavori, istituì un'apposita commissione: i pareri furono diversi, in quanto per alcuni membri la costruzione doveva essere distrutta e per altri bisognava operare un restauro anche con interventi strutturali. Si deve al senno del vescovo la salvaguardia della chiesa. Infatti questi, tenendo conto del valore storico e artistico, optò per un radicale restauro, che durò oltre un ventennio. E così, in linea con il metodo al tempo in vigore di liberamente rinnovare, modificò, su progettazione del fratello Ferdinando, sia l'interno (in parte) sia la stessa facciata, che ancora si conserva².

Durante la seconda metà del sec. XIX i vescovi avvertirono la necessità di intervenire, date le precarie condizioni dell'immobile: mons. Luigi Vetta (1849-1873) incaricò nel 1867 l'ing. Quintino Tarantino; mons. Salvatore Nappi (1873-1876) lo stesso Tarantino e l'ing. Filippo Bacile nel 1874; mons. Michele Mautone (1876-1888) ancora il Tarantino nel 1880, il cui progetto di demolizione e ricostruzione di una nuova chiesa non fu approvato dal Consiglio Superiore dei LL.PP. Sempre lo stesso vescovo ripropose nel 1882 un nuovo progetto, elaborato dagli ingegneri Domenico ed Emilio Rossi, relativo ad una radicale ristrutturazione, ma anche questo non fu approvato. Nel 1884 fu presentato un ulteriore progetto ad opera del Bacile, che prevedeva il ripristino del tempio nel rispetto dell'antica costruzione del sec. XI. Tale proposta fu dagli organi superiori approvata. Il progettista proponeva, tra l'altro, la demolizione di abitazioni che sorgevano alle spalle della Cattedrale, lungo via Campanile, per costituire intorno un'ampia area.

drale di Nardò, in "Il solco", periodico di informazione della diocesi di Nardò-Gallipoli, a. I, n. 1 (dicembre 1998).

² G. DE CUPERTINIS, *Ferdinando Sanfelice architetto a Nardò*, in M. GABALLO-B. LACERENZA-F. RIZZO, *Antonio e Ferdinando Sanfelice, il vescovo e l'architetto a Nardò nel primo Settecento*, Galatina, Congedo Ed., 2003, pp. 61 e ss.

Mons. Giuseppe Ricciardi (1888-1908), successore del Mautone, prima di dare esecuzione al progetto Bacile, costituì una commissione per una verifica della proposta progettuale, suscitando una vasta polemica³. Da alcuni sondaggi vennero fuori tracce del preesistente tempio, per cui il vescovo si orientò per il ripristino e il restauro, facendo, anzi, eliminare tutte le parti formali aggiunte al tempo del Sanfelice, che avevano modificato la precedente architettura. Il progetto vide la collaborazione dell'ingegnere neritino Antonio Tafuri con l'ingegnere milanese Pier Olindo Armanini, prematuramente morto nel 1896.

Le opere realizzate, oltre quelle murarie e relative alla staticità, furono il soffitto con travi in larice, l'organo, il pavimento in lastroni di marmo bianco e nero e le vetrate.

Significativa l'opera svolta, sulle pareti dell'abside, dal pittore Cesare Macca-ri, artista di fama europea e, tra l'altro, autore degli affreschi presso Palazzo Madama, sede del Senato della Repubblica⁴.

La chiesa, chiusa al culto nel 1892, fu riaperta il 25 maggio 1900.

Significativi interventi, come il rifacimento della copertura in legno delle navate laterali, il pavimento, i molteplici restauri, sono stati effettuati negli anni 1977-1982, su progettazione dell'arch. Marcello Delli Noci e ad opera della ditta Antonio De Bellis, durante l'episcopato di Antonio Rosario Mennonna (1962-1983), il quale ha anche ottenuto che la Cattedrale, già monumento nazionale dal 1879, fosse elevata nel 1980 Basilica Pontificia Minore. Dopo gli ultimi restauri voluti dal Ricciardi, infatti, non fu più eseguito alcun intervento, per cui alquanto degradati divennero alcuni settori della chiesa. Con l'operato di mons. Mennonna è stato possibile ripristinare l'antico splendore in virtù di complessi lavori di restauro, finanziati dalla Cassa per il Mezzogiorno. Accanto al pericolo di un collasso strutturale, dovuto all'azione filtrante dell'acqua piovana, precaria era la copertura delle navate laterali, il pavimento presentava macchie di umido, il trono e la porta erano corrose dai tarli, le porte della facciata principale cadenti, l'impianto elettrico mal ridotto e vi erano luci al neon non confacenti al sacro luogo⁵.

Non si è trascurato di restaurare l'Organo, costruito nel 1898.

Il campanile ha una sua propria storia architettonica. Si può ritenere che la prima edificazione fosse coeva a quella della chiesa al tempo dei Normanni, cui sarebbe seguita *ex novo* un'altra a tre piani durante gli Angioini, tra la fine del sec. XIII e i primi del sec. XIV. In un primo momento staccato dalla fabbrica della chiesa, fu ad essa congiunto nel sec. XIV, quando si procedette al prolungamento, e successivamente interamente inglobato. Con il vescovo Angelo Savio (1569-1577) fu elevato un altro piano, suddiviso in una base e in una cupola, il

³ Per alcuni aspetti della vicenda cfr. E. MAZZARELLA, *La cattedrale*, cit., pp. 89 e ss.

⁴ Per notizie sul Maccari cfr. A. CAPPELLO e B. LACERENZA (a cura di), *La cattedrale di Nardò e l'arte sacra di Cesari Maccari*, Galatina, Congedo, 2001.

⁵ M. DELLI NOCI, *Il restauro della Cattedrale*, in AA.VV., *La Cattedrale di Nardò elevata a Basilica Pontificia*, Galatina, Ed. Salentina, 1982 pp21-29.

quale crollò nel gennaio 1815 a seguito di un fulmine. La parte caduta fu riedificata, ma eliminata durante il restauro di fine secolo XIX, perché estranea alla struttura originaria del campanile. Interventi di restauro e di consolidamento dei tre piani originari sono intervenuti nel 1977-1982.

2. Descrizione architettonica e pittorica

La facciata, risalente al 1725, è suddivisa in due ordini. L'inferiore è articolata in tre parti: il portale centrale, ripartito da coppie di paraste, e i due laterali, sormontati da due rosoni circolari; il superiore è interrotto da un ampio rosone a forma poligonale, da cui si diparte una parasta, che si congiunge al cornicione, su cui sovrasta un arco a più ripiani.

Non si sa con certezza quali statue di santi ci fossero nelle nicchie, mentre chiari sono gli stemmi del papa Benedetto XIII e del vescovo Sanfelice.

Sul lato sud, verso la centralissima piazza Salandra, si apre un ulteriore ingresso con la porta, fatta decorare dal vescovo Orazio Fortunato nel 1768.

L'interno si articola in tre navate, delimitate da due file di 5 colonne-pilastri, con impreziositi e variegati capitelli, alcune delle quali contenenti affreschi in stile bizantino, e in nove cappelle. Il soffitto è a copertura lignea, interamante rifatta nell'ultimo restauro (1977-1982), dopo quello effettuato ai primi del 1900, quando furono eliminate travi con dipinti, all'epoca fatiscenti.

Da segnalare il Pulpito (sec. XVIII).

Nella navata di destra si susseguono: *cappella* con statua della *Madonna Addolorata*, addossata ad un vecchio altare-sepolceto; *cappella* con altare in chiaro stile barocco e con tela di *S. Girolamo* (sec. XVII); *ingresso* alla chiesa dal lato sud; *affresco*, poco leggibile, della *Madonna Addolorata*, di cui si conservano parte del viso e le dita che sfiorano la propria testa (sec. XI); *cappella* con tela di *S. Michele Arcangelo* (sec. XVII) e con altare delimitato da due colonne tortili e, ai lati, dalle statue di *S. Apollonia* e di *S. Lucia*; *affresco*, poco leggibile, della *Madonna piangente* (sec. XI); *cappella* con altare e con tela della *Madonna della Salute o delle Grazie* (sec. XIII) con due *Angeli*, dipinti nel 1900 dal senese Piccolomini, allievo del Maccari; *organo* della ditta Inzoli di Cremona, che risale al 1898 e il cui fronte in legno, su progetto dell'ing. Antonio Tafuri, fu eseguito dal maestro leccese Romeo Maritati; è preceduto da una *lapide*, dello stesso anno, che ricorda la donazione dell'organo fatta da Clementina Personè, moglie di Bernardino; *cappella frontale* con la statua del *Cuore di Gesù*, risalente al 1925, e, sulla parete di destra, con una *lapide* che segna la presenza della tomba del vescovo Ricciardi.

Il *cappellone* del SS. Sacramento (o di *S. Gregorio Armeno*), in evidente stile barocco, a forma esagonale, con una volta a stelle, poggiante su pilastri con im-

preziositi capitelli. L'altare centrale, del 1680, è attribuito al maestro Buffelli di Alessano: ai lati, in basso, vi sono due piccole statue, raffiguranti un vescovo e un nobile, e, a metà altare, statue di due santi: *S. Giovanni Battista* e il martire *S. Angelo*, religioso carmelitano. Al centro la stupenda tela raffigurante la *Predicazione di S. Gregorio Armeno*, attribuita al pittore romano Pietro Locatelli, al quale sarebbe stata commissionata dal vescovo Fortunato, il quale, appunto, fece costruire il *cappellone*. Sui quattro lati sono incastonate altrettante nicchie intarsiate e ornate di cupolette a forma di vulve di conchiglie, in cui dal 1999 sono, in ricorrenza del Giubileo del 2000, deposte le statue di *San Basilio*, *S. Benedetto*, *San Giuseppe* di Copertino e *Santa Teresina del Bambin Gesù*. Attigua vi è una sala, dove, con l'ultimo restauro, sono deposte le tombe dei vescovi Orazio Fortunato, Luigi Vetta, Michele Mautone. Anche le spoglie del vescovo Aldo Garzia si trovano nella chiesa, ubicate di fronte al *cappellone*.

Il *presbiterio* contiene al centro, l'*altare*, costruito dal Sanfelice, con volta a mosaico in legno; a sinistra il trono episcopale del 1903, che si ispira a modelli rinascimentali; in fondo il coro (sec. XVII), in legno di noce: la centrale con 15 stalli, le laterali con 24, mentre sul trono vescovile si trova inciso il *bassorilievo* della *Madonna Assunta*. Sulla parete dell'*abside* spicca la tela della *Madonna Assunta*.

La volta, suddivisa in quattro parti, è affrescata dalle seguenti immagini (in senso orario): *Cristo pantocrate*, *Profeti dell'Antico Testamento* (*Geremia*, *Daniele* e *Isaia*), *S. Giovanni Battista tra S. Giuseppe e S. Giacomo*, *Cristo tra i santi diaconi Lorenzo e Stefano*. Anche le pareti laterali, al tempo del Sanfelice contenenti due grandi tele, ora sulle pareti dello scalone del Palazzo vescovile, sono tutte affrescate. Nel primo livello superiore: (in senso orario) *Presentazione al tempio di Gesù*, *Gesù tra i dottori del Tempio*, *Visitazione della Madonna a S. Elisabetta*, *Natività*; nel secondo livello: *Miracolo del Crocifisso Nero*⁶, *Trasporto delle reliquie di S. Gregorio Armeno*⁷; nel terzo livello: l'immagine e lo stemma di papa Leone XIII, e, sulla parete opposta, immagine e stemma del vescovo Ricciardi.

Le opere di pittura del *presbiterio*, tutte risalenti al 1900, sono del maestro Cesare Maccari, che per motivi di salute non potette affrescare le lunette esterne del presbiterio.

Nella navata di sinistra proseguono: *cappella* frontale, con volte a stella, delimitata da quattro colonne, campeggia la statua, in legno policromo, della *Vergine Assunta* (sec. XVIII), di cui ben studiati appaiono movimento e dinamicità; nello stesso ambiente, da cui si accede alla *sagrestia* e nel *presbiterio*, si trovano tre *lapidi*: sulla sinistra quella dedicata al vescovo Lettieri e, sulla destra, quelle dedicate ai vescovi Antonio Sanfelice e a Marco Aurelio Petrucelli; *tela* della *Madonna con santo carmelitano* sopra un *trittico* (intorno sec. XIII) con ricchezza di

⁶ Il miracolo si fa risalire al 18 maggio 1255, quando il Crocifisso, mentre veniva asportato dall'altare da predoni saraceni per essere bruciato, sanguinò da un dito tranciato.

⁷ Si tramanda che il Maccari avesse riprodotto in uno dei frati, che reggono le aste del pallio, il volto del maestro muratore Salvatore Sambati, in segno di riconoscenza per il lavoro svolto nella chiesa.

particolari e stile molto accurato con toni realistici, raffigurante *S. Nicola, Madonna con Bambino, Maddalena*: sotto i primi due affreschi si può leggere una scritta in volgare, che rappresenta il primo documento di volgare neritino, indicante il nome del donatore, Nicola Elia d'Epifani, inginocchiato e orante ai piedi della Vergine; *bassorilievi* del 1715: uno dedicato a papa *Clemente VI* e l'altro a papa *Alessandro VII*; *cappella* di tutti i *Santi*, con *reliquie* di diversi santi, racchiuse in uno armadio in legno, che viene aperto nella prima settimana di novembre, a partire dal 1 del mese, festa, appunto di tutti i santi; *affresco* di *S. Bernardino da Siena* del sec. XV; *cappella* con altare e con tela della *Vergine Immacolata* del Solimena (sec. XVIII): si trovano bassorilievi di *S. Gioacchino* (sx) e di *S. Anna e della Vergine* (dx), che sono collocati rispettivamente su due lapidi: una del 1747, in onore alla Madonna concepita senza peccato, e l'altra del 1608 sempre alla Madonna; alla sommità è scolpito lo stemma dei Personè; *portoncino*, con il quale si accede nel palazzo vescovile, fatto costruire dal vescovo Ricciardi, poi ripreso con il vescovo Corrado Ursi; *cappella* del *Cristo Re*, ligneo, del sec. XIII, di scuola napoletana, in quanto presenta evidenti analogie con il Crocifisso di Aversa, e non, in contrasto con la tradizione, di arte bizantina e di trasferimento dall'oriente tramite i Basiliani a seguito della lotta iconoclastica (sec. VIII); tutta la cappella è ornata: ai lati con interessanti formelle del 1662, raffiguranti sia momenti della *Vita di Gesù* e sia, in dimensioni più grandi, la *Madonna e S. Giovanni Evangelista*; in alto, l'immagine di *Dio Padre*, del Maccari⁸; *reliquia* (un dito) del *Cristo Nero*; *cappella* con l'altare delle *Anime Purganti*, attribuito al Buffelli, che tende al grandioso, in stile tipicamente barocco anche nelle sei colonne (sec. XVII) e nella rappresentazione, in bassorilievo, delle anime purganti; è sormontato da una tela raffigurante la *Vergine del suffragio* (sec. XVII) del pittore napoletano Paolo De Matteis; *cappella* con altare e con tela raffigurante il *Battesimo di Gesù* del sec. XVIII, attribuito a L. A. Olivieri, di Martina Franca, formatosi nella bottega del napoletano Francesco Solimena; si trova il *Fonte battesimale* con angeli (sec. XVIII), eseguito molto probabilmente dal Sanfelice nello stile classicheggiante in linea con l'impostazione della scuola napoletana; *lapide*, risalente al 1982, con cui si ricorda il restauro effettuato sotto l'episcopato del vescovo Mennonna; *icona* di *Santa Venerdia o S. Venera*.

Un altro settore interessantissimo riguarda le colonne-pilastrini con *affreschi*, non sempre di facile lettura.

Sul lato destro: *S. Agostino vescovo* (sec. XV); *Cristo in Trono* (sec. XIV), benedicente alla greca o pantocrate, i cui caratteri sono affini al *Cristo pantocrate*, frequente nelle cripte del Salento; *Madonna col Bambino* (sec. XV).

Sulla colonna addossata all'abside si trova l'*affresco* del *Cristo flagellato*.

Sul lato sinistro: *Cristo flagellato* - *S. Francesco* - *Vergine Maria* - *S. Nicola* (primi anni sec. XIV); D) *S. Nicola* - *S. Giovanni*, con iniziali del santo in lingua greca (sec. XIV) - *S. Antonio Abate* con committente in ginocchio (sec. XV).

La *sacrestia*, con il pregevole pavimento a mosaico, contiene, nella sala d'ingresso, alcune tele: *S. Sebastiano* (dx), del sec. XVIII, e *S. Gregorio Armeno* (sx), attribuita al Sanfelice (sec. XVIII), cui segue una lapide dedicata al re Ferdinando IV, in occasione della sua visita in Cattedrale nell'aprile del 1797. In un'altra sala attigua vi sono due tele, dedicate a *S. Pietro* e *S. Paolo*. Interessante è, poi, il dipinto eseguito sulle ante di un armadio, raffigurante *S. Gregorio Magno*, *S. Antonio Abate* e un fanciullo che regge la tiara, attribuibile al Solimena (sec. XVIII) per la qualità e la perizia artistica.

Sono conservati paramenti preziosi e pregevoli, nonché opere in argento massiccio.

⁸ Anche per questa raffigurazione si tramanda che il maestro Maccari si fosse ispirato al volto di un neritino, un certo Primitivo, che, poi, fu soprannominato *Padreterno*.

V.
STORIA CIVILE

BENEDETTO VETERE

LO STATO NEL PENSIERO POLITICO DI FINE QUATTROCENTO*

La fine del Quattrocento propone un quadro di assetti e di equilibri, in Europa, come in Italia, abbastanza instabili – e non solo sul piano politico. I «modi completamente nuovi di organizzazione statale e strategia politica»¹ avevano fatto andare in crisi gli ordinamenti (o l'ordinamento?) medievali sulla base di nuovi orientamenti.

Si pensa giustamente, in questi casi, ad un processo responsabile di un nuovo modo di pensare la politica. Si trattava, infatti, del passaggio dalla dimensione ancora medievale dell'*arte della politica* a quella moderna della *scienza della politica*².

A verifica, si sono presi in considerazione spunti ritenuti esemplari dell'opera di Niccolò Machiavelli, oltre che determinanti per le soluzioni proposte dal suo progetto politico.

Gli elementi, le coordinate del pensiero del fiorentino, ben radicati nel presente, ma con evidenti, e ancora forti legami con il passato, illuminano sul processo di deideologizzazione dello Stato, e di una fondazione, quindi, dello stesso su schemi più laici, dove l'*intelligenza*, nel favore delle condizioni e delle circostanze, si afferma come soggetto primario, senza l'intenzione, forse, di sostituire Dio:

* Il presente contributo, relazione tenuta a Bologna il 30 ottobre 2000 in occasione del Convegno di Studio per il quinto centenario del pontificato di Alessandro VI (1492-1503), apparirà, pertanto, anche in altra sede.

¹ R. RINALDI, Introduzione a *De principatibus – Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio*, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di F. NERI e M. FUBINI, Torino 1999, (Classici Italiani), p. 9.

² Sul concetto di *Stato moderno*, che, evidentemente, pone distinzioni con un precedente, si veda W. NAF, *Le prime forme dello "Stato moderno" nel basso Medioevo*, in AA VV., *Lo Stato moderno, I. Dal Medioevo all'età moderna*, Bologna 1971, pp. 51 – 68. Il *terminus a quo* viene fissato dallo studioso al sec. XIII, essendo assunta la valenza di *moderno* come «post-feudale, staccato cioè in modo sostanziale dal tipo di Stato vigente fino allora, ed anzi strettamente imparentato con le formazioni statali successive» (p. 51). Particolare attenzione è rivolta al ruolo svolto dai ceti sociali in questa evoluzione delle strutture dello Stato, e del modello politico dello Stato. Un'utile lettura comparata potrebbe esser costituita dalle riflessioni di E. W. Böckenförde sul tema *La ricerca storico – costituzionale nel contesto del quadro istituzionale dello Stato per ceti: in particolare Karl Friedrich Eichhorn*, argomento del cap. II del volume *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono*, Milano 1970, pp. 79 – 110.

«Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci tórre el libero arbitrio»³.

Se nel Medioevo l'*oboedientia*, codificata nella sua compiuta formulazione con la *Regula Benedicti* e nel misticismo del sec. XII, costituì la componente naturale della *fidelitas*, coibente (*glutinum* è il termine che nell'XI secolo ricorre in Pier Damiani) di una società fatta prevalentemente di *milites* e di manodopera servile, fra Quattrocento e Cinquecento una curiosità sempre più attenta al mondo della natura (si veda la diffusa letteratura delle *corografie*, e si pensi poi al fallimento del sistema tolomaico e poi ancora a Keplero e a Galilei) rivelerà un'esigenza fortemente avvertita di trovare risposte ai problemi nella conoscenza e comprensione delle *cause*⁴.

³ NICCOLO' MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., c. XXXVI, p. 392. Cfr. infra n. 15. Sulle possibilità di una ideologizzazione in senso laico offerte dalla diffusione della stampa come strumento di propaganda, si veda, anche per i rinvii bibliografici, il contributo di L. PERINI, *Editori e potere dalla fine del secolo XV all'Unità*, in *Intellettuali e potere*, a cura di C. VIVANTI, Torino 1981 ("Storia d'Italia", Annali 4), pp. 765 – 853.

⁴ L'affermazione della personalità, la scoperta differenza dell'uomo dal mondo naturale costituiscono quella che il Burckhardt chiama «antitesi col Medioevo». Per il Burckhardt la curiosità dell'uomo e del pensiero rinascimentale verso la natura, che in Dante troverebbe un illustre predecessore, è «sperimentale ricerca ... nel dominio della natura» (J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze 1955, c. IV, p. 263). Giovanni Gentile, richiamato da Eugenio Garin nella Introduzione all'opera del Burckhardt relativamente alla «filosofia dei non filosofi» (p. XXXII, n. 1), quale atteggiamento «critico» e di rifiuto di tutta la dottrina tradizionale, del neoplatonismo, della scolastica, efficacemente espressi nel modello dell'*obbedienza-umiltà*, ma soprattutto nella disponibilità alla mortificazione della personalità attraverso la benedettina *obrenuntiatio propriae voluntatis*, parla di «autonomia dell'uomo dalla natura», con il conseguente dominio sulla stessa. Le scoperte geografiche di fine Quattrocento chiudono il Medioevo con la scoperta di rotte ed orizzonti sino ad allora sconosciuti. L'ambientazione pittorica con paesaggi dalla scrupolosa attenzione naturalistica (si vedano le ali dell'angelo nella *Annunciazione* di Leonardo, o, dello stesso, gli sfondi de *La Vergine delle Rocce*), la fedeltà alla struttura anatomica di un Michelangelo (fra i primi a praticare la dissezione), la ricerca della eziologie delle forme patologiche nelle influenze dell'ambiente avviata in particolare dalla trattatistica (*De pestilencia*) sulle epidemie, soprattutto di peste, con la scuola di Padova (per l'Italia), gli interessi, con il genere delle *corografie*, per la botanica, per la geologia, per la fauna, e per la fisica in relazione ai fenomeni atmosferici, protagonisti alternativi alla storia delle vicende umane, testimoniano una nuova collocazione dell'uomo nello spazio storico e nell'ambiente naturale sulla base di rapporti altrettanto nuovi con quest'ultimo. «... Un mondo libero, aperto a una vita nuova dello spirito, e in cui questo potesse avanzare con la gioia di chi scopre, e non ha legami da rispettare» (G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1940, p. 31). Anche il rapporto con il passato, con l'antico, sarebbe mutato nella misura di riappropriazione dello stesso. Si veda AA. VV., *Umanesimo e Machiavellismo*, Padova 1949, e G. PREZZOLINI, *Assaggi sopra il pessimismo cristiano di sant'Agostino e il pessimismo naturalistico di Machiavelli*, Milano 1971. Per gli effetti della «filosofia della natura» sul pensiero del Rinascimento, l'opera e la personalità di un Tommaso Campanella diventano particolarmente esemplari. Il Cassirer richiamava l'attenzione sul «dissidio» dibattuto all'interno della «teoria della conoscenza di Tommaso Campanella (1568 – 1639)». «Le tendenze contrastanti» -veniva osservato- «che agitano il Rinascimento si manifestano in lui in tutta la loro forza. Come nel campo politico, egli è l'annunziatore ed il martire della sua dottrina sociale, e tuttavia può difendere nella sua opera sulla *Monarchia di Spagna* il rigido ideale medievale della gerarchia, così, pur prendendo posizione per la libertà della ricerca scientifica con la sua apologia di

Prospettiva, questa, a cui non sfuggirà neppure l'organismo sociale, fatto a sua volta oggetto di una scienza, quella politica. Si trattava di un organismo che aveva bisogno ormai di una capacità e tempestività di iniziativa, limitata invece dalle riserve del fondamento della *liceità* (si pensi, per esempio, a Bonifazio da Sutri)⁵. L'esigenza di una flessibilità in grado di sostituire progressivamente la

Galileo, si sottomette, per motivi esteriori ed interiori, alla decisione della Chiesa sul nuovo sistema astronomico» (E. CASSIRER, *Storia della Filosofia Moderna*, I, Torino 1963, l. II, c. III, p. 273). Veniva fatto osservare ancora come, per il naturalismo di questo periodo, la storia superasse la misura di «descrizione di un fatto accaduto una volta» per assumere la dimensione di «veste e ... rappresentazione di un contenuto perenne». Nella storiografia politica, «per i maggiori storici, come il Machiavelli, le varie vicende storiche delle nazioni sono per così dire soltanto il rivestimento fuggevole dietro il quale traspare chiaramente riconoscibile la natura empirica dell'uomo, che è sempre la stessa cosa» (CASSIRER, *Storia della Filosofia* cit. l. I, c. III, p. 192). Il dibattito si svolgeva, dunque, sul piano «del rinnovamento umanistico della scienza», nei confronti della scolastica.

⁵ Il richiamo riguarda, in questo caso, particolarmente il *Liber ad amicum*. Il problema era quello della *liceità* di ricorrere all'uso delle armi in nome di un fine di ordine superiore, vale a dire il trionfo della *Verità*: «Si licuit vel licet christiano pro dogmate armis decertare» (BONIFONZIO EPISCOPI SUTRINI *Liber ad amicum*, ed E. DUMLER, in *M.G.H., Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I, Hannoverae 1891, *Incipit*, p. 571). Che il riferimento non riguardi le armi unicamente spirituali lo dicono il periodo in cui l'opera fu composta (sec. XI), i termini più espliciti con cui la questione sarà ripresa dal misticismo del sec. XII, e lo stesso Bonifazio, quando, in riferimento alla lotta contro i Guibertisti, si esprimerà molto chiaramente: «*omnibus modis bellare*» (l. VIII, p. 618). Bernardo di Chiaravalle nel *Liber ad milites Templi* affronterà il medesimo problema e si porrà la domanda se vi sia modo (che è la stessa cosa) di eliminare la piaga dei «pagani» (= musulmani) senza ricorrere alla soppressione fisica dell'*infedele*: «Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi». La risposta che immediatamente dopo segue è di questo tenore: «Nunc autem melius est ut occidantur» (*Liber ad milites Templi. De laude novae militiae*, ed C.D. FONSECA, in *Opere di San Bernardo I I Trattati*, Milano 1984, III, 4, p. 446). Bernardo, vale a dire il misticismo di questi secoli, risponde così come non avrebbe mai risposto, forse, Machiavelli ed il pensiero del Rinascimento. L'effetto propagandistico del *Liber* di Bernardo (al di là di qualsiasi voluto carattere parenetico) trova una sua giustificazione nella valenza – che è ideologica (o culturale ?) – della sconfitta del male con la soppressione di chi lo incarna, di chi ne è portatore, risolvendo lo *homicidium* in *malicidium*. Quale differenza con la «ferocità» e «virtù» (MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., c. VII, p. 187), nella coniugabilità dell'una nell'altra, del politico del Rinascimento. In Machiavelli, nella misura strumentale con cui ad essa la politica fa ricorso, *ferocia* è coniugabile anche con *crudeltà* in termini assolutamente laici, e, quindi, diversi dalla valenza penitenziale di cui si rivestiva, in questo caso, nel Medioevo il ricorso ai mezzi cruenti, venendo assunto il sacrificio della vita propria e di quella degli altri nel momento del riscatto, in quanto tutto finalizzato al successo della giusta causa. Ma è proprio qui, nel *pro dogmate* dell'XI secolo, di Bonifazio, nella *intentio* di un Urbano II («*secundum intentionem*»), che così depenalizzava la morte inferta, dichiarando: «Non eos enim homicidas arbitramur» (*Decretum Magistri Gratiani*, ed AE. FRIEDBERG, in *Corpus Iuris Canonici*, Graz 1959, Causa XXIII, Quest., V, c. XLVII, col 945) quanti animati e mossi *zelo matris Ecclesiae*, la labilità del confine con la *virtus* rinascimentale e moderna del Machiavelli. Anche questa viene proposta come dote del principe, e viene accettata, in quanto intesa come libertà d'azione politica, legittimata dal fine che si vuole conseguire, quello cioè dell'instaurazione di un nuovo tipo di «buon governo» attraverso l'affermazione dello Stato assoluto, l'unico in grado di sconfiggere e superare le divisioni delle fazioni, causa, nei secoli precedenti, dell'endemica precarietà di equilibri politici. Si veda *De principatibus* cit., c. XVII, p. 283: «Era tenuto Cesare Borgia crudele: non-

valenza laica della *utilitas* a quella medievale del *bonum commune* rispondeva, fra l'altro, alla ripresa mobilità, con il riattivato commercio, degli uomini, in uno scenario politico in via di «mutazione», e non solo in sede speculativa, questa volta.

Il modello politico con le sue funzioni non poteva più rispondere alla preoccupazione di piacere agli occhi di Dio («eo quod ambularet recto corde coram eo» - Dio cioè . «et facerit que placita erant in oculis eius»)⁶ - che era un ritrovare conformità al progetto teologico -.

La politica, d'ora in poi, avrebbe sempre più cercato in se stessa, invece, soluzioni e risposte adeguate ai tempi.

Di fronte alla *necessità* dell'agire con la tempestività richiesta dalla difesa di interessi obiettivi, verranno a cadere le riserve di ordine etico fatte salve dalla categoria del *bonum*, base dell'ordinamento comunale, come di quello monarchico col sovrano garante del bene di tutti («quae et Deo placeant et tibi sint accepta et populo congrua»)⁷.

«Alla catastrofica crisi storica che investe l'Italia nei primi anni del nuovo secolo ... Machiavelli reagisce» - l'osservazione è di Rinaldo Rinaldi - «rimanendo ben dentro le strutture del sapere quattrocentesco: non sposta cioè la partita sul piano vincente dell'autonomia del lavoro culturale ...»⁸.

dimanco quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace et in fede». Ed ancora: «Debbe pertanto uno principe non si curare della infamia del crudele, per tenere e sudditi sua uniti et in fede: perché con pochissimi exempli sarà più pietoso che quelli e quali per troppa pietà lasciano seguire e disordini, di che ne nasca uccisioni o rapine; perché queste sogliono offendere una universalità intera, e quelle execuzioni che vengano dal principe offendono una particolare» (*De principatibus* cit., c. XVII, p. 284). Da una parte l'unità della Chiesa come condizione e garanzia di armonia universale, il fondamento, di analoga valenza, del *bonum commune* ancora presente in Ambrogio Lorenzetti (sec. XIV), dall'altro la *salus publica* dell'*universalità intera*. Sul motivo delle «civili discordie e delle intrinseche inimicizie», così presente nella riflessione del Machiavelli (come del Guicciardini), se non alla base della stessa, cfr. *Istorie fiorentine*, a cura di A. MONTEVECCHI, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, II, Torino 1986 (Classici Italiani), *Proemio*, p. 280.

⁶ GREGORII EPISCOPI TURONENSIS *Historiarum Libri X*, ed. B. KRUSCH, in *M.G.H., Scriptores Rerum Merovingicarum*, I, Hannoverae 1937, I, II, c. 40, p. 91.

⁷ *Ibid.*, II, Hannoverae 1942, I, IX, c. 20, p. 434.

⁸ RINALDI, Introduzione cit., p. 9. Il limite della rivoluzione machiavelliana, «clamorosa», nonostante tutto, nella sua portata, è, per il Rinaldi, nel mancato superamento della figura «dell'intellettuale consigliere», nella mancata presa d'atto della inevitabilità della «separazione fra cultura e politica che rappresenta» poi «la vera novità del Cinquecento» (*Ibid.*, p. 10). Si veda L. VILLARI, *Niccolò Machiavelli*, Asti 2000, p. 90: «Delle lacerazioni interne di Firenze c'era perciò una ricaduta nella scissione, imposta dagli eventi e dallo spirito di vendetta degli avversari, tra il cittadino - servitore dello Stato Machiavelli e l'uomo politico, l'intellettuale. Questa separazione fu a lui intollerabile ed è una delle ragioni del suo pessimismo sulla capacità dei potenti di ben governare, ponendo la politica al di sopra delle discordie, come un servizio da rendere ai cittadini». Bodin, che con Machiavelli condivide l'esperienza politica unitamente alla riflessione storica e speculativa, facendosi consigliere di Enrico III e poi dell'ottavo figlio di questi e di Caterina dei Medici, Francesco duca d'Alençon, rimane, come il fiorentino, aderente ad un «miscuglio di tradizione

E' nel muoversi sul piano della riflessione e dell'esperienza amministrativa di governo che si devono ricercare le ragioni - come è stato osservato - di «un isolamento che è storico», della «sfortuna» del Machiavelli, il cui «messaggio si trasferisce sì nei libri stampati ma al prezzo di uno smembramento nei riassunti o nei «fiori» di una saggezza enciclopedica, privata o destinata al consumo del grande pubblico e sempre più vicina alla trattatistica del comportamento»⁹.

L'ampia nota bibliografica, che giunge sino ai più recenti interventi di Marchand, di Anselmi, Chiappelli, di Martelli, di Sasso sulla fortuna, sui rapporti di Machiavelli con la storiografia umanistica, in appendice al saggio introduttivo di Rinaldo Rinaldi al volume primo delle *Opere di Niccolò Machiavelli*¹⁰, sconsiglia qualsiasi velleità di riprendere tanti aspetti affrontati ed esaminati dagli esperti. Tenteremo tuttavia di dare un contributo, per quanto modesto, sull'in-

medievale ancor profondamente vissuta e di umanesimo dotto e misticheggiante, di cultura astrologico-cabalistica e di senso giuridico della situazione di fatto e del compromesso pratico, di senso politico del potere come atto di libertà che governa l'universo, di spregiudicatezza e di riverenza, di universalismo e di appassionata tendenziosità» (M. ISNARDI PARENTE, Introduzione a *I sei libri dello Stato di Jean Bodin*, a cura di ISNARDI PARENTE, (Classici Politici), I, Torino 1964, p. 99). Il differente tipo di clima politico, l'Italia delle signorie da una parte, e la Francia del regno dei Valois dilaniato dalle guerre di religione dall'altra, avrà influito in una certa qual misura sul diverso modello di *Stato assoluto*. Per il Bodin, come è stato fatto osservare, l'«aggettivo ... *absolue* ... tende a coincidere con quello di «indipendente da ogni altro potere»; riguarda insomma i rapporti verso l'alto, piuttosto che verso i soggetti; continua e porta a radicale coerenza il concetto bartoliano del *superiorem non recognoscens*» (ISNARDI PARENTE, Introduzione cit., p. 28, e, quindi, da *I sei libri dello Stato* cit., I, I, c. VIII - *Della sovranità*, p. 346). Per il Machiavelli *assoluto* coincide, invece, principalmente con il superamento delle dilacerazioni interne, responsabili solo di impoverimento, sotto ogni aspetto, della società, essendo la fazione altra cosa del dibattito politico, in quanto ostruzionismo strumentale unicamente al ribaltamento delle situazioni, al rovesciamento delle maggioranze al di là di qualsiasi valutazione di programmi e di operato politico, e, quindi di opposizione costruttiva. La «razionalistica spregiudicatezza» di Machiavelli, per richiamare ancora la Isnardi Parenti, poteva sicuramente essere avvertita dallo stesso Bodin come «immorale» per il suo legame con la tradizione che voleva, dai Merovingi ai Valois, il potere sovrano riflesso di quello di Dio - «solo un principe sovrano non è tenuto a rendere conto ad altri che a Dio» (*I sei libri dello Stato* cit., I, I, c. VIII, p. 349) - rimanendogli estranea, quindi, proprio la *spregiudicatezza* del Machiavelli per la quale il potere del principe con la sua legittimità traduce l'istanza fondamentale dell'umanesimo, la «rivendicazione» cioè «dello spirito umano» dal concetto «del trascendente» (GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento* cit., p. 32). Si direbbe convergente l'azione politica di Caterina dei Medici, tesa a garantire la continuità della monarchia nella sacralità del suo potere, più che della dinastia se già prima della morte aveva presentato l'inevitabilità del passaggio del testimone ad Enrico di Navarra, e la riflessione storico-giuridica del Bodin. Alla stessa maniera l'Italia dei Borgia, ma anche dei Medici della generazione di Lorenzo il Magnifico, esprime il Machiavelli. Nella sua *spregiudicatezza*, tuttavia, il segretario fiorentino rimane anch'egli un intellettuale al quale sfugge l'esigenza di funzionari più che di «intellettuali-consiglieri» nel nuovo modello di Stato a cui tanto contributo aveva dato proprio la sua riflessione storica supportata dalla esperienza politica. L'incarico «caritatevole» fattogli «dai Medici alla fine del 1519» (VILLARI, *Niccolò Machiavelli* cit., p. 90) delle *Istorie fiorentine* ne è la conferma.

⁹ RINALDI, Introduzione cit., p. 37.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 56 - 83.

fluenza esercitata nel modo di pensare lo Stato dalla «trattatistica» sul «comportamento», largamente presente nelle riflessioni del fiorentino, riconducibile alla posizione dell'«intellettuale ... guida direttamente partecipe del potere o in ogni caso corresponsabile ideologico»¹¹. La riflessione politica aveva iniziato già prima tuttavia a rivendicare una sua autonomia dagli schemi della cultura gotica a favore di una concretezza, e preferenza di stabilità orizzontale rispetto agli ardui problemi statici delle architetture anche narrative dei secc. XII – XIV, se per un Salimbene de Adam: «... aliter historias narrare non possumus, nisi sicut de facto fuerunt, et vidimus oculis nostris ...»¹². Il richiamo all'analisi dell'accaduto («de facto fuerunt e vidimus oculis nostris») comportava l'esclusione di quell'*invenzione narrativa*, dalla funzione esplicativa e pedagogica, a favore di una precisa conoscenza delle cose nel rapporto delle *cagioni*. Questa la riflessione di Machiavelli, di un Guicciardini, e successivamente di un Bodin e di un Hobbes. Se allora «virtù», in quanto sagacia e capacità di analisi delle circostanze e dei fatti, capacità del prevedere e di prendere decisioni con una tempestività che non deve essere intempestività, capacità di sfuggire alla casualità di «fortuna», riconducendo alla determinazione etica il controllo sulla «necessità» indotta dagli eventi, se «intelligenza» e «fortuna» guidano l'azione politica, un'esigenza, e sia pur un'esigenza, di deideologizzazione dello Stato doveva essere avvertita da Machiavelli. La Francia delle guerre di religione, la Francia di una grande regina, Caterina dei Medici pronipote di Lorenzo il Magnifico, erede della cultura fiorentina, educata negli ambienti romani della corte pontificia (era papa Clemente VII, fratello del Magnifico) responsabile dell'*Editto di Tolleranza*, offre d'altro canto l'opportunità di fare il punto sull'attualità di un modello di Stato obbediente ancora «alle istanze della teologia». Il 17 gennaio del 1562 Caterina affermerà infatti: «Sarà possibile essere cittadino pur senza essere cristiano, e persino essendo stato scomunicato». «Il problema» non era, perciò, quale fosse «la religione migliore, ma organizzare al meglio lo Stato». Dio non sarà più l'unico responsabile, per lo meno, del progetto politico, essendo, in effetti, «virtù» ed «intelligenza» i veri soggetti in grado di costruire il nuovo modello di Stato, requisiti del «principe», del quale legittimano l'operato.

Il Rinascimento segnerà, come è stato osservato, «La fine ... della parola politica inattiva e inutile a vantaggio del «fare»», «traguardo intellettuale della cultura italiana» di questo periodo «... dal quale non si è più tornati indietro»¹³.

Si veda, a proposito dell'esempio paradigmatico del Duca Valentino, il cap. VII del *Principe*: «Dall'altra parte Cesare Borgia», «prudente e virtuoso uomo», «acquistò lo Stato con la fortuna del padre»¹⁴, il Pontefice Alessandro VI.

¹¹ *Ibid.*, p. 9. Cfr. supra n. 7.

¹² *Cronica Fratris Salimbene de Adam*, ed O. HOLDER-EGGER, in *M.G.H., Scriptores*, XXXII, Hannoverae 1905-1913, p. 185.

¹³ VILLARI, *Niccolò Machiavelli* cit., p. 16.

¹⁴ MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., c. VII pp. 172 – 173. Va tenuta, forse, in particolare considerazione la coniugazione della *fortuna* con il soggetto, altrettanto particolare, del pontefice.

Il ricorso fatto al «libero arbitrio» nel cap. XXV del *Principe*, relativo al ruolo della *fortuna* nelle vicende umane, e in quello immediatamente successivo relativo alla liberazione dell'Italia dagli invasori, sia pur in senso non strettamente teologico, ma nell'impiego fattone dal linguaggio savonaroliano¹⁵, risponde ad un'esigenza di iniziativa e di autonomia che confermano la laicità della «virtù» e dell'«intelligenza» machiavelliane.

«Nondimanco», - dunque - «perché il nostro libero arbitrio non sia spento, indico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle actioni nostre»¹⁶; ed an-

Fortuna fa cadere, infatti, l'ipoteca sovrannaturale dalla prospettiva storica, riconducendo le vicende nelle loro connessioni alla contingenza della loro stessa determinazione. Chiarisce ulteriormente le posizioni di pensiero del Machiavelli il richiamo fatto da Villari alla «idea machiavelliana che «la politica non si fa con i *paternoster*»» (*Niccolò Machiavelli*, p. 139). Cfr. poi *De principatibus* cit., c. XI, pp. 233 – 234: «Sorse poi Alessandro VI il quale, di tutti e pontefici che sono mai stati, mostrò quanto uno papa e col danaio e con le forze si poteva prevalere. E fece, con lo strumento del Duca Valentino e con la occasione della passata de' Franzesi, tutte quelle cose che io discorso di sopra nell'azione del duca. E benché la intenzione sua non fussi fare grande la chiesa, ma il duca, nondimeno ciò che fece tornò ad grandezza della chiesa, la quale doppo la sua morte, spento il duca, fu erede delle sue fatiche». Il distinguo degli ambiti viene risolto sul piano di una concretezza storica, che annulla il valore della concessiva introdotta da «benché», in quanto funzionale al risalto volutamente dato all'accrescimento della «grandezza» della Chiesa (senza alcun distinguo questa volta) con l'eredità accettata delle conquiste del Valentino favorite dalla stessa Chiesa (Alessandro VI) «col danaio e con le forze». Cfr. *Istorie fiorentine* cit., l. I, c. XIII, p. 320: «... e fu il primo dei papi» - Niccolò III cioè - «che apertamente mostrasse la propria ambizione e che disegnasse, sotto colore di fare grande la Chiesa, onorare e beneficiare i suoi», e p. 321: «... né manca altro a tentare a' pontefici se non che ... per lo avvenire persino di lasciare ... il papato ereditario». Sulla *fortuna* come *accidente* superato e corretto nel suo determinismo solo dalla *virtù*, nel significato etimologico di *virtus*, vale a dire presenza vigile e lucida nella valutazione delle circostanze, capacità spregiudicata e tempestiva dell'intervento, si veda anche FRANCESCO GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, a cura di E. SCARANO, in *Opere di Francesco Guicciardini*, II, Torino 1987, (Classici Italiani), l. I, c. I, p. 88: «... non si ricordando» - il soggetto è: «coloro che dominano» - «delle spese variazioni della fortuna», della quale si possono fornire «innumerabili esempi» (p. 87).

¹⁵ RINALDI, Introduzione cit., p. 373, n. 17 dove viene richiamato il passo del Savonarola preso dal *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze* (III, 2), relativo all'autonomia della *volontà* dalla *fortuna*, relativo cioè al *libero arbitrio*, con il quale l'operare veniva riscattato dalla mutevolezza imprevedibile del caso: «Questo Consiglio e civile governo [è] stato mandato da Dio / ... / etiam speciale provvidenza / ... / a perché Dio vuole che noi ci esercitiamo con lo intelletto e libero arbitrio, / ... / fa le cose che appartengono al governo umano prima imperfette, acciocché noi col suo adiutorio le facciamo perfette». Il Machiavelli sfugge al determinismo introdotto dalla *fortuna* con la «mutazione» universale che trascina cose e persone» (RINALDI, Introduzione cit., p. 20), limitando, così, la sua incidenza negli eventi, riconducibili, al contrario, all'opera del soggetto etico. Cfr. infatti *De principatibus* cit., c. XXV, pp. 373 – 374: «Nondimanco perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle actioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà (o presso) a noi». Sulla «instabilità della «fortuna» e sulla «miseria della condizione umana», coordinate culturali in Guicciardini, si veda SCARANO, Introduzione a *Opere di Francesco Guicciardini* cit., II, p. 11.

¹⁶ MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., c. XXV, pp. 373-374, e si continua: «ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà (o presso) a noi». Il richiamo a Marsilio Ficino opportunamente fatto dal Rinaldi serve a chiarire meglio i legami con il platonismo fiorentino degli ambienti medicei. «Diverso» - quindi - «... è il ragionamento di MARSILIO FICINO, *Epistolarum libri*, II dove

cora: «Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci tórre el libero arbitrio»¹⁷. Si legge nel *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze* (III, 2) di Girolamo Savonarola:

«Questo Consiglio e civile governo è stato mandato da Dio ... etiam per speciale provvidenza ... a perché Dio vuole che noi ci esercitiamo con lo intelletto e libero arbitrio».¹⁸

Si rinvia, per l'argomento, al contributo del Martelli sulla logica provvidenzialistica in Machiavelli¹⁹.

L'affermazione, comunque, che «fortuna» è «per metà arbitra» delle azioni umane si comprende, alla luce delle dichiarazioni del Savonarola (operante a Firenze dal 1490 al 1498, anno della morte) sul «civile governo mandato da Dio», chiaramente riconducibili a Paolo (R., 13, 1) e a Pr., 8, 15-16, solo se considerata speculativamente all'interno di problematiche ed elementi più recenti inseriti in una antica tradizione vissuta ancora con partecipazione. L'ambiguità di fatto, nel procedere, del Machiavelli viene confermata dalla valenza, e dalla «identificazione», evidenziata dal Rinaldi, di Dio con «virtù» e «fortuna»²⁰, momento dialettico che riconduce al «caso» dei *Discorsi* inteso come «labirintico» svolgersi della storia:

«alcune le [leggi] hanno avute a caso et in più volte e secondo gli accidenti, come ebbe Roma»²¹.

ci si riferisce alla distinzione fra beni interni ed esterni: «Ingenium et fortuna divisum in nobis habent imperium; hoc quidem in animi cultum plurimum dominatur, haec vero quam plurimum in rebus externis» (RINALDI, Introduzione cit., p. 374, n. 18). Nella prospettiva machiavelliana, d'altronde, l'*ingenium*, speculare alla volontà-capacità del principe, portatore, per questo, della *virtus*, costituiva l'elemento indispensabile alla realizzazione dello Stato assoluto. La *fortuna*, in quanto contingenza in cui si misura la *virtus* in grado di conseguire l'armonia politica con il superamento dei dissensi, delle fazioni, delle insanabili contrapposizioni, era il termine di confronto della capacità del principe di dominare gli eventi, piegandoli al risultato politico.

¹⁷ *Ibid.*, c. XXVI, p. 392.

¹⁸ Citato dal Rinaldi (*De principatibus* cit., p. 373, n. 17). Sulla figura del Savonarola si veda F. CORDERO, *Savonarola. Voce calamitosa 1452 - 1494*, Roma - Bari 1986, in part. pp. 169-170 sul «teorema politico-teologale» dove l'interesse primario è costituito dalla figura del «dominante cristianamente virtuoso»; dello stesso CORDERO, *Savonarola. Profeta delle meraviglie 1494 - 1495*, Roma - Bari 1987 con particolare riferimento al c. III (pp. 141 - 276) relativo al *Sogno teocratico*. Cfr. GUICCIARDINI, *Storie fiorentine*, a cura di E. LUGNANI SCARANO, in *Opere di Francesco Guicciardini*, I, Torino 1983 (Classici Italiani), p. 147: «... lo stato popolare e consiglio grande,» (di Firenze) «introdotto in quella, essere stato per opera di Dio, e però non s'aveva a mutare».

¹⁹ M. MARTELLI, *La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del "Principe"*, in «Interpres», IV (1982), p. 373 in part. in relazione alla *anacyclosis* polibiana considerato dallo studioso assolutamente «inconciliabile con la piattaforma ideologica e politologica» del pensiero del Machiavelli (citato da Rinaldi).

²⁰ MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., p. 392, n. 71.

²¹ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di R. RINALDI, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, I, Torino 1999, (Classici Italiani), II, pp. 427-428.

Ancora una volta, però, lo Stato viene ricondotto all'interno della progettualità risultante dalla dialettica «virtù»-«fortuna». La «gloria» del legislatore finisce così col corrispondere al dominio, al controllo esercitato sugli «accidenti», sullo stesso «caso», il quale non va inteso, quindi, come «pura potenza naturale»,²² ma - si è già accennato - quale istante del processo storico. «... ciò che deve maggiormente giovare ai principi italiani è il freddo calocolo e l'ingegno. Un carattere come quello di Carlo il Temerario, che con impeto cieco si ostina in imprese prive di qualsiasi utilità, era un vero enigma per essi»²³.

²² *Ibid.*, p. 427, n. 8: «Il caso qui coincide con il corso stesso della storia, nella sua labirintica complessità, ma anche con una serie di decisioni umane che «tesaurizzano» l'esperienza storica e colgono l'occasione per razionalizzarla nel tempo: in questo senso non ha nulla a che fare con una pura potenza naturale, ma è piuttosto il frutto di una dialettica tra *fortuna* e *virtù*».

²³ BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento* cit., p. 17. Altra caratteristica, meglio «base fondamentale della signoria - osservava ancora Burckhardt - «è e rimane» l'illegittimità delle origini (p. 18). La figura del principe, signore di uno Stato costruito sulla sua *virtù* e sulla sua *ferocità* in grado di avere ragione della *corruzione* della vita pubblica indebolita dalle fazioni, nel percorso della riflessione storica del Burckhardt fondata - osservava Garin (E. GARIN, Introduzione a *La civiltà del Rinascimento* cit., p. XX e segg.) - sul concetto di *rinascenza*, sul «mito del ritorno all'antico» (p. XXI), trova il suo richiamo nel tiranno della *polis* greca. La personalità di Dionigi il Vecchio è nella sua «scellerata intelligenza». «Freddo, insensibile ai piaceri comuni, egli mostra in tutti i suoi espedienti di governo il più acuto ingegno. Carattere deciso in ogni evenienza, dispone sempre di danari e con i suoi mercenari sa usare sempre il più grande tatto; con essi attraversa talvolta delle crisi, ma sa sempre dominarle, tanto che alla fine può terminare i suoi giorni senza gravi disordini. Per molto tempo i Greci non seppero con chi avevano a che fare, finché vennero a conoscerne le straordinarie capacità e la paurosa scelleratezza» (BURCKHARDT, *Civiltà greca*, II, Firenze 1955, p. 548); cfr. pure il vol. I della *Civiltà greca*, Firenze 1955, p. 257: «Fra le antiche forme politiche, la monarchia e l'aristocrazia si basavano su una conquista originaria e su una autorità naturale, la tirannide su un esercizio effettivo del potere, che aveva a sua unica giustificazione la pretesa di difendere l'interesse di tutti contro i pochi». Il principe italiano, nello «Stato assoluto», risponde al momento delle superate divisioni e contrapposizioni politiche con la conseguente garanzia di un ordine sociale indispensabile, ancora, alla democrazia, ordinamento, formula in più alto grado della «sovranità». Si rinvia, perciò, alle pagine del vol. I della *Civiltà greca* dedicate dal Burckhardt alle riforme di Solone e Clistene (p. 258 e segg.). Riguardo alla dottrina della ciclicità della storia, come motivo della cultura rinascimentale presente nel Machiavelli, si veda MACHIAVELLI, *Dell'arte della guerra*, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, cit., I, I. VII, p. 1467: «... questa provincia pare nata per risuscitare le cose morte ...»; cfr. anche *Discorsi*, cit., I, II, V, pp. 767 - 773, e *Discorsi* cit., I, III, I, p. 947: «E perché io parlo de' corpi misti come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono salute, che le riducano inverso i principi loro. E però quelle sono meglio ordinate et hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare, ovvero che, per qualche accidente fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione». Si veda J. HUIZINGA, *La mia via alla storia*, Bari 1967, p. 219: «Quale si pensa che sia la causa della grande rinascita? Non l'imitazione dei greci e dei romani in quanto tale. Il senso di rinascita nel Cinquecento è troppo universale ed ha un contenuto etico ed estetico troppo forte perché anche quegli spiriti possano vedere il fenomeno come un semplice problema filologico. Tornare alle origini, ristorarsi alle pure fonti della sapienza e della bellezza: questa è la nota fondamentale di quel sentimento». La storia come «Wissenschaft von der Entwicklung der Menschen» del Bernheim diveniva incompatibile, in Huizinga, con la dottrina della ciclicità. Si veda al riguardo il saggio introduttivo di Ovidio Capitani a *La mia via alla storia*, pp. V - LIV. Cfr. infra nn. 39 e 40.

Osservava il Maravall che :«La preminenza del potere regio e la sua natura assoluta ... avevano cambiato la posizione dell'individuo che non appariva più come un vero «vassallo», pur rimanendo tale formalmente, ma diventava il «suddito» di un potere al quale tutti erano ugualmente legati da un vincolo comune. Da qui il concetto di «giustizia e uguaglianza», la cui origine platonica spiega il suo carattere rinascimentale negli scrittori spagnoli dei secoli XV e XVI»²⁴.

Le radici storiche dello Stato, espressione etica, che nell'opera del legislatore si riconosce, acquistando coscienza e consapevolezza di continuo e progressivo miglioramento, trovano un riscontro obiettivo nelle distanze prese da Machiavelli, con sottile ironia, da qualsiasi motivazione sovranaturale:

«Ma essendo quelli [i principati ecclesiastici] retti da cagione superiori alle quali mente umana non agiugnie, lascerò il parlarne: perché essendo exaltati e mantenuti da Dio, sarebbe officio di uomo presumptuoso e temerario discorrerne.

Nondimanco, se alcuno mi cercassi donde viene che la chiesa nel temporale sia venuta ad tanta grandezza ... la qual cosa, ancora che sia nota, non mi pare superfluo ridurla in buona parte alla memoria»²⁵.

Quello del Machiavelli è, dunque, un procedere *per causas*. Egli coglie, nel «temporale», la grandezza, il momento di «massima potenza» del papato dell'epoca, nell'abilità cioè di Alessandro VI a muoversi nella difficile situazione italiana («quanto al temporale la existimava poco, et ora uno re di Francia ne trema e lo ha possuto cavare d'Italia e ruinare Viniziani»²⁶. Lega santa, capovolgimenti

²⁴ J. A. MARAVALL, *Le origini dello Stato moderno*, in AA VV., *Lo Stato moderno*, cit., cit., pp. 78 – 79.

²⁵ MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., c. XI, pp. 229 – 231. A proposito del nuovo clima in cui crescono le istanze (e non solo negli ambienti intellettuali) di una laicità della politica, si veda BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento* cit., p. 111 :«Nessuno più di lui sarebbe stato in grado di secolarizzare lo Stato e nessuno più di lui avrebbe dovuto farlo, se voleva continuare a tenerlo. Se noi non ci inganniamo affatto, questo sarebbe il motivo principale della segreta simpatia che il Machiavelli manifesta per questo grande ribaldo: o Cesare, o nessuno si poteva sperare che avrebbe «estratto il ferro dalla ferita», vale a dire annientato il Papato, causa di tutti gli interventi e fonte di tutte le divisioni d'Italia».

²⁶ *Ibid.*, pp. 230 – 231. Si vedano, invece, le considerazioni di Francesco Guicciardini «Ne l'anno medesimo e del mese di ..., morì papa Innocenzio ed in suo luogo fu eletto Roderigo Borgia ... el quale salì in questo grado con favore del signore Lodovico e di mosignore Ascanio, che in remunerazione fu creato vicecancelliere; ma principalmente per simonia, perché con danari, con uffici, con benefici, con promesse e con tutte le forze e facultà sua si pattuì e comperò le voci de' cardinali e del collegio; cosa bruttissima e abominabile, e principio convenientissimo a' suoi futuri tristi processi e portamenti» (Innocenzo VIII muore il 25 luglio 1492). Posizione, questa, che ritornerà in un altro intervento del Guicciardini, e cioè nel *Discorso di Logrono* dove «La costruzione del buon governo ... resterà, nelle sue linee generali, definitiva e si preciserà ulteriormente in senso ideologico fino a trasformarsi da proposta di riforma, quale era inizialmente, in quel progetto di governo ideale che troverà la sua espressione compiuta nel ben più maturo *Dialogo*» (LUGNANI SCARANO, Introduzione a *Opere di Francesco Guicciardini*, I, p. 13). Non prive di significato le parole di condanna indirizzate alla personalità e alla figura di Alessandro VI a morte avvenuta del pontefice, motivo di gioia per tutta Roma che: «Concorse al corpo morto di Alessandro in San Pie-

di alleanze, aspirazioni italiane di Carlo VIII, politica di Luigi XII, concorde azione politica tra il Papa e il Valentino, sono le ragioni, le «cause», che condurranno alla ferrea volontà di «conservare il potere», le quali, così rintracciate, ne definiscono i contorni. «Il mondo dei Borgia è stato un referente teorico e culturale del pensiero di Machiavelli e della drammatica storia di quegli anni»²⁷:

«e la chiesa grande, agiugniendo allo spirituale (che le dà tanta autorità) – [vale a dire reputazione] – tanto temporale»²⁸.

Nelle *Istorie fiorentine*, ugualmente, «fortuna» e «caso» sono i termini dialettici con cui si dovrà confrontare la «virtù» del legislatore; soggetti dello scenario politico e causa della situazione.

tro con incredibile allegrezza ... non potendo saziarsi gli occhi ... di vedere spento un serpente che con la sua immoderata ambizione e pestifera perfidia, e con tutti gli esempi di orribile crudeltà e mostruosa libidine e di inaudita avarizia, vendendo senza distinzione le cose sacre e le profane, aveva attossicato tutto il mondo; e nondimeno era stato esaltato, con rarissima e quasi perpetua prosperità» (GUICCIARDINI, *Storia d'Italia* cit., I, VI, c. IV, pp. 583 – 584). Distante dalla posizione del Machiavelli per il quale il dato rilevante è costituito dalla riunione della Romagna, dal conseguimento di un modello politico, il Guicciardini non perviene alla distinzione operata invece dal Machiavelli tra spirituale e temporale («... quanto al temporale ... »); la liceità dei mezzi rimane per lui un motivo assolutamente forte, anche in vista di un bene di interesse superiore, da non smarrirsi mai, al contrario, per il Machiavelli :«... non mi pare superfluo ridurla in buona parte alla memoria» (*De principatibus* cit., c. XI, p. 231). I mutati rapporti con la Francia cautamente attenta agli sviluppi italiani, l'azione di contenimento nei confronti della politica di espansione verso la terra ferma della repubblica veneziana sono per il Machiavelli (come la riunione della Romagna) traguardi di alto livello per i quali il metro della morale comune sarebbe estremamente riduttivo: «... e ora uno re di Francia ne trema e lo ha» (Alessandro VI) «possuto cavare di Italia e ruinare i Viniziani». La *ferocità* del Machiavelli non ha niente a che fare con l'immagine del «serpente» riferita alla figura di Alessandro VI, con la «perfidia», la «simonia», l'«orribile crudeltà di mostruosa libidine» di cui è fatto indirizzo lo stesso pontefice. Nel *Proemio* al *Dialogo* sul migliore ordinamento politico per Firenze, due passaggi del discorso aiutano a capire la posizione culturale del Guicciardini. Nel primo viene invocato «uno governo onesto, bene ordinato, e che veramente si potessi chiamare libero» (GUICCIARDINI, *Dialogo del reggimento di Firenze*, a cura di L. SCARANO, in *Opere di Francesco Guicciardini* cit., II, p. 300); nel secondo vien formulato l'auspicio del ritorno al modello repubblicano, superando il pessimismo della ciclicità storica :«... se bene per l'autorità che hanno e' Medici in Firenze, per la potenza grandissima del pontefice paia perduta la libertà di quella, nondimeno per gli accidenti che tuttodì portano seco le cose umane, può a ogn'ora nascere, che così come in uno tratto dello stato popolare la venne allo stato di uno, possi ancora con la medesima facilità ritornare dallo stato di uno alla sua prima libertà. E tanto più, che senza dubio si può più difficilmente sperare perpetuità di una famiglia che non si può di una repubblica». Gli *accidenti* costituiscono un elemento fondamentale nel progetto storico del Guicciardini. Nella loro imprevedibilità («può a ognora nascere»), infatti, sembrerebbero svolgere nell'economia del tutto una funzione differente dal *caso* di Machiavelli, momento politicamente fisiologico del ciclo della storia. La signoria dei Medici («perduta libertà») dovrebbe rispondere, quindi, più allo stato di crisi, questo sì fisiologico, del sistema, dell'ordinamento politico (qualunque sia la sua natura), che non ad un modello di ordinamento che ad altri si alterna per natura, le cicliche, degenerazione.

²⁷ VILLARI, *Niccolò Machiavelli* cit., p. 17. Sugli avvenimenti richiamati si rinvia alla testimonianza data dal Guicciardini nelle *Storie fiorentine*.

²⁸ MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., c. III, p. 137.

Dell'azione sono, infatti,

«discordie civili ... intrinseche inimicizie, ... effetti che da quelle sono nati»²⁹.

L'azione politica va valutata, dunque, dagli effetti:

«Era tenuto Cesare Borgia crudele: nondimanco quella sua crudeltà aveva rancoria la Romagna, unitola, ridottola in pace et in fede»³⁰.

L'azione politica non si giustifica più agli occhi di Dio, ma si legittima alla luce degli esiti della stessa, dei cambiamenti prodotti.

Sulla base di tale premessa, non coglierà poi tanto di sorpresa se Machiavelli seguirà – ma è stato già detto – il modello lucreziano di «un'associazione di tipo contrattualistico»³¹. La preferenza, quindi, di Machiavelli per «il governo misto è ... un esempio di virtù legislativa»,³² poco favorevole alle «implicazioni naturalistico-biologiche della dottrina ciclica polibiana»³³. Egli legava fortemente perciò le sue posizioni all'autorità della storia, e gli aspetti nuovi, le esigenze e le proiezioni laiche del suo pensiero non venivano messe in predicato. Nel cap. VII del libro II de *I sei libri dello Stato* di Bodin dedicato alla *Democrazia* verrà perentoriamente affermata l'«indivisibilità e incomunicabilità» della sovranità «che ... può risiedere ... in uno solo, nella minoranza, nella maggioranza»,³⁴ pur nella tripartizione del governo dello Stato, il quale «può essere più o meno democratico, aristocratico o monarchico»³⁵.

²⁹ MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine* cit., *Proemio* p. 280. Cfr. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, cit., I, c. I, p. 87: «... molto memorabile e piena di atrocissimi accidenti; avendo patito tanti anni Italia tutte quelle calamità con quali sogliono i miseri mortali ... essere vessati». Per Guicciardini e la sua posizione culturale, si veda SCARANO, Introduzione a *Storia d'Italia*, in part. pp. 11 – 12: «L'informazione che "le calamità d'Italia" «cominciarono con tanto maggiore dispiacere e spavento negli animi degli uomini quanto le cose universali erano allora più liete e felici», colloca tutta la narrazione che seguirà sotto il segno dell'«instabilità delle cose umane» e presenta l'intera storia ... come un capovolgimento dal bene al male, dalla felicità alla miseria»; si rinvia alla nota bibliografica della richiamata edizione.

³⁰ MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., c. XVII, p. 283.

³¹ MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., p. 431, n. 60. Per la bibliografia relativa a questo tema, centrale nell'opera di Machiavelli, pp. 427 – 440 nn. Si veda ancora a p. 438 n. 169: «Il governo misto machiavelliano non è dunque una formula ideale e definitiva, ma la soluzione di un problema sempre risorgente, come tale sempre modificabile e adattabile alle diverse circostanze storiche. L'unico dato costante, quello di perpetuare dinamicamente uno scontro politico – sociale, riequilibrando di volta in volta gli umori, è del tutto estraneo alla concezione statica e armonica del governo in Polibio», richiamando G. SASSO, *Machiavelli e Polibio: costituzione, potenza, conquista*, in *Machiavelli gli antichi e altri saggi*, Milano – Napoli 1987, p. 75 e ss.

³² MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., p. 436, n. 141.

³³ *Ibid.*

³⁴ J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, cit., II, p. 661.

³⁵ *Ibid.* Per la Francia si veda il contributo di B. GUENÉE, *La storia dello Stato in Francia alla fine del Medioevo vista dagli storici francesi degli ultimi cento anni*, in AA. VV., *Lo Stato moderno* cit., 113 – 144 dove lo studioso, partendo dall'analisi politica di Alphonse Thierry nell' *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat* giunge alla individuazione dei limiti all'assolutismo della monarchia, dello Stato francese, costituiti dalla «religione», dalla «giustizia» e dalla «police», vale a dire dalla «burocrazia, ... fonte della sua potenza e insieme dei suoi limiti» (p. 144).

Il percorso della riflessione politica di Bodin verso l'assolutismo non correrà parallelo a quello di Machiavelli.

L'influenza degli avvenimenti, dell'ambiente, dell'esperienza culturale e politica, quella francese, e quella italiana, con le rispettive differenze, è percepibile, infatti, nei due³⁶.

Il denominatore comune fu l'incertezza della situazione politica.

Il problema della «sovranità», riflesso di quella di Dio, che poneva il re, fuori dalla sfera del civile, nella posizione di suddito, faceva dello stesso l'espressione più alta, assoluta (e per questo rassicurante) del potere, in quanto «portatore» della legge, che è comando, secondo la vecchia formula di Ambrogio (*Epist.*, XXI) «Leges imperator enim fert, quas primus ipse custodiat». Era quanto l'Arquillière definiva «assimilazione completa del diritto naturale dello Stato alla giustizia soprannaturale e al diritto ecclesiastico»³⁷.

³⁶ B. GUENÉE, *La storia dello Stato in Francia* cit., p. 135: «La natura e la funzione dello Stato non sono semplicemente condizionati da un contesto mentale. Dipendono anche da un contesto sociale ed economico».

³⁷ H. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris 1953, pp. 66 – 67.

Per la giusta misura del sovrano «fonte della legge» nel modello culturale altomedievale e medievale, va considerata la valenza non etica dell'espressione *leges fert*. Il sovrano, infatti, si pone come portatore (*fert*) di qualcosa che gli è partecipata, giusta la formula accettata da tutto l'Occidente: «Per me reges regnant/ et legum conditores iusta decernunt» (*Pr.*, 8, 15). Il sovrano è, quindi, fonte *mediata* non *immediata* della legge. Anche per il modello romano il sovrano era fonte mediata della legge. La differenza con gli imperatori e re del medioevo consisteva nella delega all'imperatore di legiferare (*legis lator*) da parte del popolo romano, che rimaneva «sempre» – perciò – «l'unica fonte primaria della legge» (ROBERT W. – ALEXANDER J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, I, Bari 1956, p. 249) nel primo caso, nella *custodia* («quas primus ipse custodiat») della legge affidata al sovrano da Dio («Io sono la legge»), nel secondo. Era un problema di prospettive. Dal «diritto naturale» alla «giustizia sovranaturale». La speculazione politica del Machiavelli – è più giusto parlare, forse, di speculazione politica del pensiero rinascimentale – con la *ferocità* del principe, formula comprensiva di valore, spregiudicatezza tempestiva, ambizione, riconduce la politica nell'alveo della sua determinazione storica, ristabilendo i legami con la «vita umana», e perciò, dal «fine immanente» (GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento* cit., p. 49). La *liceità*, rapportata esclusivamente alla *utilitas*, veniva sottratta alla pregiudiziale della *intentio* posta da Urbano II. Per la valenza tutta laica dell'*utilitas* si cfr. CIC., *De rep.*, I, 25, 39: «... *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*» relativamente alla definizione di società civile. Riguardo alla *libertà* come condizione all'operare e al realizzarsi dello spirito per l'uomo del Rinascimento, riguardo alla *libertà* come affermazione dello spirito complessivo di un'epoca, si veda J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, Milano 1990, p. 125: «Nell'epoca moderna si hanno sempre e soltanto le Corti, residenze principesche e così via. Solo la Firenze del Rinascimento può porsi a fianco di Atene»; e questo perché nel mondo, nello spirito di questa Firenze lo studioso ritrova «il mondo della libertà e del movimento, del non necessariamente universale, di ciò che non rivendicava a sé alcuna validità costrittiva» (*Ibid.*, p. 37). Infatti: «Il reale effetto di un libero centro di scambio spirituale è la chiarezza di ogni espressione e la chiarezza di ciò che si vuole, il rifiuto di ciò che è arbitrario e stravagante, l'acquisizione di una misura e di uno stile, il reciproco influsso delle arti e delle scienze. Nelle produzioni di tutte le epoche si può distinguere con grande chiarezza se esse siano o no sorte sotto tale influenza. La loro forma inferiore è il convenzionalismo, la più nobile il classicismo. Il lato positivo e quello negativo s'intrecciano costantemente» (*Ibid.*, p. 125). E' il mondo delle *mutazioni* di Machiavelli, della *libertà* indotta dalla *diversità*.

Ma i sovrani francesi avevano incarnato tale modello a partire da Clodoveo. Il problema di Bodin nella Francia dissanguata ed insanguinata dalle divisioni politiche e religiose dei successori di Francesco I, oltre che dalle campagne italiane e dalle rivalità con la casa di Austria-Borgogna-Castiglia-Aragona, il problema di Bodin si diceva era dare contenuto giuridico allo Stato. Le umiliazioni subite dalla sovranità con Enrico III non potettero non impressionare il Bodin.

La degenerazione delle istituzioni comunali portava, a sua volta, il Machiavelli, fermo sempre su posizioni repubblicane, ad accettare l'esperienza della formula "sì-gnorile". Nei *Discorsi*, introducendo l'argomento della "pazia" altra cosa dalla "stultitia"³⁸, finiva con l'approdare, sia pur strumentalmente, e con profonde riserve, ad una visione ciclica polibiana³⁹, quella delle "mutazioni". «E questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e governano. Ma rade volte ritornano ne' governi medesimi, perché quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimanere in piede»⁴⁰.

La società con il suo modello di organizzazione politica appare, così, regolata dalla "necessità". Il richiamo a Bruto, al di là di qualsiasi «allusione autobiografica», che dovrebbe motivare la collaborazione con la famiglia Medici e la dedica del *Principe* a Lorenzo il Magnifico si pongono molto meglio come necessario momento verso il ritorno al "principio", alla formula cioè garante del *bene comune*, attraverso l'*accettazione*, l'equivalente di *pazia*, del *principato*:

«Convieni adunque fare il pazo come Bruto; et assai si fa il matto laudando, parlando, veggendo, facendo cose contro allo animo tuo per compiacere al principe»⁴¹.

³⁸ MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., I. III, II, pp. 959 – 962; a questa pagina vedi n. 52.

³⁹ *Ibid.*, I. I, II, p. 435: «E questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e governano. Ma rade volte ritornano ne' governi medesimi, perché quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimanere in piede. Ma bene interviene che (nel travagliare) una repubblica mancando sempre consiglio e forze, diventa suddita d'uno stato propinquo che sia meglio ordinato di lei. Ma posto che questo non fusse, sarebbe atta una repubblica a rigirarsi infinito tempo in questi governi». Poco dopo si legge invece: «Et essendo ancora fresca la memoria del principe e delle ingiurie ricevute da quello, avendo disfatto lo stato de' pochi e non volendo rifare quel del principe, si volsero a lo stato popolare; e quello ordinarono in modo che né i pochi potenti né un principe si avesse autorità alcuna ... si mantenne questo stato popolare un poco, ma non molto, maxime spenta che fu quella generazione che lo aveva ordinato; perché subito si venne alla licenza, dove non si temevano né gli uomini privati né i pubblici di qualità che, vivendo ciascuno a suo modo, si facevano ogni di mille ingiurie. Tale che costretti da necessità o per suggestione d'alcuno buono uomo o per fuggire tale licenza, si ritorna di nuovo al principato; e da quello, di grado in grado, si riviene verso la licenza ne' modi e per le cagioni dette». Non si tratta di una contraddizione, essendo accettata dal Machiavelli la ciclicità «come un'eccezione» («Ma rade volte ritornano ne' governi medesimi»). «A differenza di Polibio, però, non si prevede qui un ciclo naturale (parallelo ma anche distinto da quello costituzionale) che riporti l'uomo allo stato ferino originario attraverso periodiche catastrofi. Machiavelli rimane all'interno di una dimensione politica, rifiutando l'impostazione più rigidamente naturalistica e biologica» (MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., I. I, II, p. 434, n. 114). Per il Guicciardini si rinvia ai rapidi richiami fatti più su alla n. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, I. I, II, p. 435.

⁴¹ *Ibid.*, I. III, II, pp. 961 – 962.

Non è cortigianeria; al contrario, come giustamente è stato osservato, è la prospettiva di un «progetto di largo» e, si può aggiungere – di lungo «respiro» Il richiamo alla *pazia* non è equivalenza, dunque, di opportunismo politico, ma del binomio "prudenza"-«virtù», così come non è un assuefarsi al male minore l'opzione per una «quieta povertà», e non per «un pericoloso guadagno».⁴²

All'interno di questa progettualità – altra cosa dall'amara riflessione politica di Francesco Guicciardini, dettata anche dal fallimento della politica dell'equilibrio fra gli Stati italiani, e delle conseguenze della vittoria spagnola - le «civili discordie», le «intrinseche inimicizie» e gli «effetti che da quelle sono nati»,⁴³ e cioè la perdita delle libertà repubblicane, le istanze al superamento dei dissidi e delle fazioni, delle violente contrapposizioni fra Ciompi e Magnati, o «maggiori popolani»,⁴⁴ per il conseguimento di una partecipazione al governo, non rappresentano un legame con la dimensione medievale della rivolta risolvendosi nella pacificazione generale, ma l'istanza di una visione laica della dialettica storica regolata dalla legge della "necessità":

«perché gli assai uomini non si accordano mai ad una legge nuova che riguardi un nuovo ordine nella città, se non è mostro loro da una necessità che bisogni farlo; e non potendo venire questa necessità senza pericolo, è facil cosa che quella repubblica rovini, avanti che la si sia condotta a una perfezione d'ordine»⁴⁵.

o, ancora

«quando altri non ci insegnasse, che la necessità ci insegni»⁴⁶.

La trasformazione, "mutazione", la risoluzione, cioè di un modello politico nel successivo pone, si diceva, le condizioni per il ritorno all'originario ordinamento, passando, per degenerazione, attraverso il modello degli ottimati e quello monarchico. E' la "corrotione",⁴⁷ allora, che dovrebbe conferire i ritmi di un processo fisiologicamente politico alla complessiva dialettica storica del Machiavel-

⁴² MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine* cit., I. III, c. XIII, p. 435.

⁴³ *Ibid.*, *Proemio*, p. 280. Non diverse erano le preoccupazioni di chi, come il Machiavelli, ma prima di lui, aveva fatto esperienza, fra XIII e XIV secolo, della contrapposizione politica nell'intenso clima dibattito e di scontro sociale a Firenze. Si parla di Dino Compagni (1260 1324) il quale sembra anticipare – ma non ci voleva molto – l'analisi del Machiavelli: «Superbia» «malizia» e «gara d'uffici anno così nobile città disfatta, e vituperate le leggi» (DINO COMPAGNI, *Cronica*, in *RR. II. SS.*, t. IX, Città di Castello 1913, c. II, pp. 8 – 9).

In effetti, qui sono già introdotti gli elementi della *corrotione* del Machiavelli, il quale fa ricorso alla stessa immagine del Compagni: «città disfatta» con il rapporto leggi – ordinamento. Cfr. infra n. 50.

⁴⁴ *Ibid.*, XVII, p. 444. Si rinvia, per questa materia, alle "cronache" dell' Acciaiuoli, di Dino Compagni, del Villani, alla legislazione statutaria, ai classici della letteratura storica sull'argomento, vale a dire ai lavori di Salvemini, Rodolico, Rutenburg, Ottokar, agli studi sulle istituzioni comunali di Volpe, a quelli più recenti di Violante, della Fasoli, della Bocchi, di Tabacco, di Chittolini.

⁴⁵ MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., I. I, II, p. 429.

⁴⁶ MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, cit., I. III, c. XIII, p. 436.

⁴⁷ MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., I. III, I, pp. 954 – 955.

li. E' così che si riemerge alle "libertà repubblicane", dove è il consenso a conferire forza allo Stato con il superamento delle fazioni, se è vero che:

«tutti gli uomini avendo avuto uno medesimo principio sono ugualmente antichi e dalla natura sono stati fatti a uno modo. Spogliateci tutti ignudi, voi ci vedrete simili»⁴⁸.

Non può non esser fatto oggetto di ulteriore e approfondita riflessione il rapporto "necessità"-*corrotione*", e il suo reciproco, ai fini anche di una più attenta valutazione degli avvenimenti relativi al Savonarola, e dell'influenza eventuale di questi sul pensiero del Machiavelli. La "virtù" del legislatore dovrebbe riscattare da qualsiasi possibile determinismo, che la "necessità", al contrario, introduce, con l'esclusione del momento etico. Quale, allora, l'ambito riservato alla *libertà* dell'operare senza alcun impedimento e costrizione di ordine morale? Lo Stato etico in grado di obbedire solo a se stesso comportava, in virtù di ciò, la possibilità di ricorrere a tutti i mezzi obiettivamente rispondenti ai fini. Ed in questo esso era laico, rompeva cioè con una tradizione fortemente ancorata alla *filialità* del temporale dallo spirituale per cui il re indegno faceva la fine di Saul, o veniva messo fuori dalla comunità ecclesiale con la scomunica. «Il loro scopo immediato» -dice il Burckhardt a proposito dei Borgia- «era l'assoggettamento completo dello Stato della Chiesa»⁴⁹ mediante l'annientamento di tutte le fazioni con il ricorso a «mezzi ... così spaventevoli, che in loro conseguenza il Papato avrebbe dovuto andare in rovina ...».⁵⁰ La *libertà* perciò si poneva come condizione alla *moralità*; è solo così, infatti, che la *virtus* (dalla valenza assolutamente laica) del principe può convertirsi, fuori da qualsiasi limite e riserva, in *utile* della società. L'*insidia* allora, anche nel Guicciardini, acquista più la valenza di ragiro politico che non quella di perfido operare. Il procedere di Cesare Borgia, al tempo delle operazioni in Romagna, e della conquista di Senigallia, quando pretestuosamente invita in Vaticano il cardinale Orsino, non diventa oggetto di biasimo e di condanna; egli opera come da un principe ci si attende. Guicciardini stempera, infatti, il suo distacco dalla *metodologia* politica del Borgia quando la *infedeltà* di questi, nel senso di persona nota «a tutto il mondo» per non aver «mai avuto fede»,⁵¹ viene rapportata al rifiuto della gratuità di tale disinvoltura d'azione, condannata e condannabile solo dalla morale comune:

«Ma Valentino, non volendo essere stato scelerato senza premio...»⁵².

In altri termini, in Machiavelli, la richiesta *amoralità* per il politico diventa condizione al perseguimento della *salus publica*, denunciando così il superamento dell'etica medievale rispondente al modello *bonum commune*. Ciò che vien visto come *Stato assoluto* si traduce, quindi, in una costruzione fondata sulla vo-

⁴⁸ MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine* cit., l. III, c. XIII, p. 436.

⁴⁹ BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento*, cit., p. 107.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, cit., l. II, c. XII, p. 546.

⁵² *Ibid.*, p. 547.

lontà, che sfugge, così, alla *dittatura del consenso*, quando l'imperativo di assicurarsi lo stesso si converte in strategia di potere in grado di favorire (o di garantire) di volta in volta le parti in competizione. L'assolutismo moderno sfuggiva d'altra parte anche alla indivisibilità e incomunicabilità (vedi Bodin) della sovranità medievale («quando rex delinquerit soli deo reus est»), rifiutandosi ormai l'inappellabilità del tribunale ecclesiastico, di fronte al quale l'autorità politica era chiamata a rispondere *ratione peccati*⁵³.

Nel pensiero politico del Rinascimento, invece, è *immorale* proprio quanto in grado di salvaguardare, in particolar modo in ambito comunale, una parte e non già gli *universi homines*. La "volontà di potenza", la *ferocità* del Machiavelli, coincidendo, perciò, con l'imperativo di superare la *corrotione*, trova una sua traduzione realistica e non più mistica. L'assolutismo rinascimentale non incarna, in quanto ad esso estraneo, alcun progetto teologico. Il principe, infatti, diversamente da quanto era stato riformulato dal pensiero tomistico non esercita la sua autorità *divinitus*. Come Cesare, ma, meglio ancora, come il padre Alessandro, è espressione della sua *ferocità*, che sono le condizioni del momento a richiedere. Neppure lo Stato ha una sua entità mistica (diverso ancora dal *reges potestatem divinitus habent* di Tommaso) proprio perché dialettica di *ordinamento* e *leggi* dettati di volta in volta dalla necessità delle situazioni, dominata, piegata e controllata dalla *virtù* del principe. Lo Stato assoluto del Rinascimento, in quanto traduzione della *eticità*, della *volontà di potenza* del principe, se per un verso sembra sfuggire alla ciclicità politica dei diversi *ordinamenti*, in quanto interviene, interrompendola, nella connessione dei meccanismi, prevedibili, alla fine, nel loro svolgersi e divenire, dall'altro appare necessitato dai guasti (*corrotione*) del corpo sociale⁵⁴. Machiavelli e Guicciardini -sulla base di altre motiva-

⁵³ M. MACCARRONE, 'Potestas directa' e 'Potestas indirecta' nei teologi, in «Miscellanea Historiae Pontificiae», vol. XVIII, Roma 1954, pp. 39 - 40. Si veda pure A. M. STICKLER, *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX*, in «Miscellanea Historiae Pontificiae», vol. XVIII, p. 7 e ss.

⁵⁴ G. CHITTOLINI, Introduzione a AA. VV., *La crisi degli ordinamenti comunali e le origini dello stato del Rinascimento*, a cura di CHITTOLINI, Bologna 1979, p. 32: «Di tali strutture» - quelle cioè «di governo dello stato rinascimentale» - «... si sono spesso messe in luce la modernità e la novità rispetto all'età comunale: in particolare per quella maggiore consistenza e robustezza di assetti (sociali, politici, istituzionali) contrapposte alla mancanza di stabilità interna e alla scarsa coesione territoriale dello stato comunale: robustezza e capacità di durata che altrettanto spesso si sono messe in relazione con l'energico spirito statalista, accentratore, *ante litteram* assolutistico, da cui i principati, e, in genere, gli stati del Rinascimento sarebbero animati. E in effetti la comparsa di un forte nucleo di potere centrale - il principe, o la città dominante - e il costituirsi di ordinamenti statali che ad esso attribuiscono, su un ampio territorio, vaste prerogative di sovranità, è un indubbio e marcato elemento di novità nell'Italia del tardo Medioevo: il portato di quella esigenza di autorità che si era avvertita già all'interno dei vecchi stati cittadini, e si affermava con energia anche maggiore sul piano dei nuovi, più ampi coordinamenti territoriali». Di Cesare Borgia, Machiavelli pone in evidenza la conseguita pacificazione e «coordinamento» territoriale di tutta la Romagna.

Nello stesso volume curato da Chittolini si vedano i contributi di E. Sestan su *Le origini delle Signorie cittadine*, pp. 53 - 75, di G. Astuti su *la Formazione degli ordinamenti politici e giuridici*, pp. 127 - 148, e di Philip J. Jones su *Comuni e Signorie*, pp. 99 - 123.

zioni anche Bodin- sono, dunque, accomunati dalla consapevolezza dell'effetto dirompente delle fazioni, di cui ha ragione solo lo Stato retto dalla *virtus* del principe. L'*ordine* e la *legge*, il cui rapporto interno viene proposto in *Discorsi* III, I, ⁵⁵ ma anche in *Principe* XXVI («E veruna cosa fa tanto onore ad un uomo che di nuovo surga, quanto fa le nuove leggie e li nuovi ordini trovati da lui»)⁵⁶. costituiscono il meccanismo di una palingenesi, forse meglio di una logica, ma solo logica, provvidenzialistica, le cui radici sono tuttavia nella storia. Sono le stesse «mutazioni», la «fortuna», a recuperare l'aspetto etico della *virtù*. Come considerare, meglio, quale valenza dare a «*redemptione*», nel senso di liberazione dagli invasori riferito all'Italia, posta com'è in *Principe* XXVI in relazione con un Dio («che fussi ordinato da Dio per sua redemptione»)⁵⁷ «(qui come altrove) ... perfettamente equivalente»⁵⁸ a «fortuna»?

Sarebbe certo ingenuità pensare di rintracciare in Machiavelli anticipazioni che potrebbero portare molto lontano, vale a dire al problema dei «bisogni» di

⁵⁵ MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., I. III, I, pp. 950-951: «E' necessario adunque, come è detto, che gli uomini che vivono insieme in qualunque ordine spesso si riconoschino, o per questi accidenti estrinseci o per l'intrinseci. E quanto a questi, conviene che nasca o da una legge, la quale spesso rivegga il conto agli uomini che sono in quel corpo; o veramente da uno uomo buono che nasca tra loro, il quale con i suoi esempi e con le sue opere virtuose faccia il medesimo effecto che l'ordine». Il Rinaldi richiama l'attenzione sulla distinzione fatta, invece, dal Machiavelli fra «legge» e «ordine» in *Discorsi* I. I, XVIII, pp. 534 - 535: «E presupporrò una città corrottissima, donde verrò a accrescere più tale difficoltà; perché non si trovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruttione» (cfr. *Discorsi* I. III, I, p. 951 n. 68). Il passo immediatamente successivo evidenzia la valenza strumentale, anzi, come è stato detto, «terapeutica» della soluzione politica del principato, prospettandosi sempre come risultato finale l'ordinamento repubblicano: «Oltre a di questo, gli ordini e le leggi fatte in una repubblica nel nascimento suo, quando erano gli uomini buoni, non sono di poi più a proposito divenuti che ei sono rei. E se le leggi secondo gli accidenti in una città variano, non variano mai o rade volte gli ordini suoi; il che fa che le nuove leggi non bastano, perché gli ordini (che stanno saldi) le corrompono».

⁵⁶ Cfr. supra nn. precedenti, ma soprattutto n. 39.

⁵⁷ MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., c. XXVI, p. 389. Cfr. l'osservazione fatta dal Rinaldi nella nota di commento al passo in questione del cap. XXVI del *Principe* (p. 389): «La metafora religiosa della *redemptione*» (termine carico anche delle istanze poste tra la fine del sec. XII e gli inizi del secolo successivo da Giovanni de Matha con la fondazione dell'Ordine dei Trinitari, il cui compito era quello di riscattare, riacquistare -rispondente al significato del latino *redimere*- la libertà dei prigionieri di guerra sia cristiani che mussulmani) «rinvia anch'essa allo slancio palinogenetico savonaroliano, conferendo alla pagine un tono di attesa messianica». La comprensione del passo diventa più chiara ove si consideri che lo stesso Borgia diventa per Machiavelli colui «che fussi ordinato da Dio» (*De principatibus* cit., p. 389). Per una esauriente lettura è necessario rimandare al cap. VII relativo alla conquista *per fortuna e virtù* di nuovi principati. Il riscatto dalla deprimente situazione delle divisioni, delle fazioni, dalle conseguenti violenze e guasti si riveste comunque di una valenza palingenetica, ma laica, proprio perché rispondente alla misura della *salus publica*. E' in virtù di questo assunto che l'azione del principe rinviene la sua moralità, divenendo possibile coniugare «nel duca tanta ferocità e virtù», quando *ferocità* venga ricondotta all'etimo classico di «coraggio», «valore», «animo indomito», capace di sconfinare, con la sfrenatezza, nel disumano. L'ottica in cui tutto va considerato è quella che tiene conto solo degli effetti conseguenti per il comune vantaggio. Cfr. *Discorsi* cit., I. I, c. XIX, p. 543 - 544.

un Hobbes. Non potranno non essere presi, tuttavia, in considerazione, più da vicino, alcune considerazioni del Machiavelli sulla discriminante sociale della condizione economica:

«solo la povertà e le ricchezze ci disagguagliano»⁵⁹.

E' il terreno di una diversa concezione del *bonum comune* con una volontà di superare schemi di teologia politica, se «fortuna», «virtù», «necessità» e «mutazione» sono i punti cardinali di questo orizzonte politico, ma prima ancora culturale, che vede escluso, come già accennato, il problema medievale della *liceità* dall'arte degli «inganni»⁶⁰, perché *qui nescit dissimulare, nescit regnare*.

E' il confronto, in definitiva, con l'*Augustinisme politique*.

⁵⁸ MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., p. 389, n. 29.

⁵⁹ MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine* cit., I. III, c. XIII, p. 436.

⁶⁰ MACHIAVELLI, *De principatibus* cit., c. VII, p. 179.

LUANA ZACCHINO

GIUSTINO FORTUNATO

Nella storia del meridionalismo, Giustino Fortunato rappresenta un punto nodale. In lui convergono, negli anni intorno al 1880, gli influssi del meridionalismo conservatore di Villari, di Franchetti, di Sonnino, con i quali condivise sia le tematiche socio-politiche, sia la fede nella funzione redentrice dello Stato. Fustigatore dell'ottusità e dell'incapacità della classe dirigente meridionale, unì pensiero ed azione nella speranza di un riscatto morale ed economico della plebe; con lui, finalmente, dopo gli entusiasmi del Risorgimento, la questione meridionale veniva riconosciuta fondamentale per le future sorti dell'assetto unitario italiano.

Tra i meridionalisti, nessuno più ossessivamente di lui sentì riflettere nel profondo del proprio animo la desolazione della sua terra d'origine e la difficoltà, e insieme la volontà che resiste ad ogni disillusione, di ricercare la via del riscatto. La povertà naturale del Mezzogiorno: ecco la verità che gli si era rivelata quando, negli stessi anni dell'inchiesta di Franchetti sulle province napoletane, aveva cominciato a percorrere a piedi l'Appennino dall'Abruzzo alla Calabria: verità che egli denunciò malgrado i pregiudizi dei viaggiatori che del Mezzogiorno non avevano visto altro che gli orti e i giardini intorno a Napoli e a Palermo.

All'origine della miseria morale pose, in tal modo, cause naturali, geografiche e geologiche, accentuando così questi fattori nella spiegazione di una naturale e invincibile inferiorità del Mezzogiorno. Ciò che i suoi scritti evidenziano bene è il maggiore dei suoi pregi: il rigore morale; difficile per un politico, oggi, asserire di avere sbagliato, facile per Fortunato, perché la lealtà verso se stesso e verso gli altri era un dovere cui sottostare perennemente.

Memorabili e pieni di passione i suoi interventi alla Camera, i suoi studi sulla realtà socio-economica meridionale, dove traspare tutta la sua sensibilità per la situazione di degrado e di soprusi cui erano sottomessi i diseredati. Il mito dello Stato, in questo contesto storico-politico, avrebbe assunto un rilievo importantissimo, in quanto unico strumento, al di là del borghese corrotto moralmente e del contadino collocato ai margini della storia, di un reale progresso sulla via della cultura, della morale e della ricchezza pubblica. Il culto dello Stato educatore sarebbe stato all'origine di un riformismo conservatore a base democratica: le principali riforme che esso auspicò nei primi vent'anni di vita parlamentare si basa-

vano su un programma giacobino-conservatore, sull'idea che lo Stato fosse il principio di una rivoluzione morale prima ancora che sociale. Tutte le sue battaglie, da quella per la trasformazione dei monti frumentari, a quella per l'introduzione delle banche mutue popolari, sino alla *vexata questio* demaniale, testimoniano la fede indiscussa, per la loro realizzazione, in un potere forte e centrale, di cui era simbolo lo Stato.

Peccarono i primi meridionalisti proprio nel ritenere che la società potesse mutare seguendo una politica "paternalista", sottovalutando così la forza di mobilitazione delle masse. Di certo, nel rincorrere l'ideale di uno Stato educatore, dimostrarono una certa dose di utopia; eppure, nella loro azione, anche questo contribuì a renderli promotori di un'iniziativa che avvicinasse il più possibile il reale all'ideale, da essi auspicato. In questo senso si collocano le aspre critiche rivolte alla borghesia, nei fatti distante anni luce da quella incaricata di promuovere lo sviluppo delle masse, formatasi non già attraverso un'attività veramente mercantile o industriale, ma per mezzo di risparmi, appalti, sfruttamento dei contadini, usura e furti di terra demaniale. Fortunato, insieme a Villari, Sonnino e Franchetti, non capì che il "paternalismo illuminato", sull'asse temporale della storia, non corrispondeva più alle reali esigenze della popolazione; questo impedì di far uscire il suo pensiero dall'angolo di una visuale borghese-conservatrice, ambito precluso alla sua azione perché di pertinenza socialista. Eppure, con il trascorrere del tempo, anche la fiducia nello Stato sarebbe venuta meno: si accorse, come dimostra l'amarezza contenuta nella prefazione del 1911 agli scritti su "Il Mezzogiorno e lo Stato italiano", che questo era un sogno e nulla più. Lo Stato, preso dalle manie conquistatrici, avrebbe invece dilapidato la ricchezza pubblica, lasciando ancora una volta nell'oblio i problemi del Mezzogiorno. La naturale inclinazione alla moderazione ed al realismo, lo portavano a chiedere che i passi da compiere fossero commensurati alla modestia delle risorse disponibili. Tale sfiducia si consolidò nel corso dei rovinosi eventi dell'ultimo decennio del secolo: i clamorosi insuccessi di imporre con la forza all'estero e all'interno l'autorità dello Stato, ne rivelarono le sue intime debolezze. Cadde allora l'illusione che lo Stato potesse essere il motore di un rapido e sicuro rinnovamento economico e morale della nazione. Non rimase che intraprendere la via del liberalismo che, se nei fatti, risultava preclusa al Mezzogiorno, aprì comunque una possibilità di critica alla politica di sperequazione condotta dai governi italiani. I prodromi del pensiero politico di Fortunato nascono ai margini di quella fase storico-politica così importante per il nostro paese che è il Risorgimento. Ciò che Fortunato, insieme agli altri amici della Rassegna, rimproverava a tale fase, era il carattere borghese di essa, avvenuta cioè senza la partecipazione delle forze popolari, nei fatti impossibilitate ad ogni azione perché figlie della realtà politico-sociale dell'epoca; questo, avrebbe comportato molti dei malesseri del "dopo Risorgimento", compresi gli instabili assetti unitari e l'uscita delle masse dal gioco politico. Proprio quest'aspetto, sempre presente nei discorsi di Fortunato, costituiva la prova ed anche la preoccupazione che l'assetto italiano, nato dalla rivoluzione,

non sarebbe stato sicuro fino a quando non si fosse riusciti ad attirare il popolo nell'ambito delle istituzioni monarchico-borghesi.

L'assetto unitario, scaturito dal processo Risorgimentale, avrebbe dovuto trovare il suo compimento sociale nel progresso dell'Italia meridionale, nell'instaurazione di un nuovo rapporto più solidale fra le due Italie; difficile, perché questa interpretazione non teneva conto della visione del Risorgimento come rivoluzione del nascente capitalismo italiano e dell'impossibilità, in un paese come l'Italia, caratterizzato da un debole capitalismo, di un'azione progressista per le necessità popolari. Successivamente, il suo giudizio non mancò di fustigare l'azione della Destra che, se da una parte aveva affrontato brillantemente la politica finanziaria, dall'altra non era stata in grado di colmare il dissidio tra governo e governati. E se, inizialmente, approvò la vittoria della Sinistra, non fu contento poi dei metodi trasformisti usati. Il suo ideale consisteva nella formazione di due partiti, di cui uno realmente conservatore e liberista e l'altro progressista, favorevole cioè all'intervento statale, portatori comunque di posizioni nette e chiare. Se del socialismo approvò il concetto dell'utile sociale alla base della vita moderna, contestò poi l'elemento utopico di cui esso era portavoce nel ritenere fattibile il programma economico basato sul collettivismo. La convinzione che molto si poteva ottenere per un miglioramento delle condizioni morali ed economiche del proletariato, lo portava ad invocare una politica di raccoglimento che tenesse fermo il pareggio del bilancio, che lo Stato desistesse dalle avventure coloniali e rinunciassero ad ulteriori aumenti delle spese militari a favore di quelle per l'istruzione, la giustizia, l'agricoltura, l'assistenza agli emigrati. La battaglia per la riforma del sistema tributario e per una politica doganale ispirata ai principi liberisti avrebbe unito Fortunato a De Viti De Marco, Salvemini ed altri ancora fra l'indifferenza del pubblico e degli stessi parlamentari. Il limite del suo pensiero fu che non credette mai all'avvenire industriale del paese, nemmeno quando nel periodo giolittiano, esso era ormai concretamente avviato. Lo sviluppo dell'agricoltura, il passaggio dalla coltura estensiva a quella intensiva, richiedeva la mobilitazione del risparmio privato; per questo era necessario il tenue costo del denaro e l'investimento di esso nell'agricoltura. Riforma tributaria e regime doganale: ecco le due pregiudiziali della questione meridionale che andavano risolte nel contesto di profondo dualismo tipico del nostro paese; per il Mezzogiorno, come per il Nord, non vi era speranza di miglioramento se non nell'ambito dell'unità nazionale, per Fortunato, qualsiasi attenuazione del vincolo unitario avrebbe segnato l'inizio della comune perdizione. Le aspre accuse rivolte alla legislazione fiscale, partivano ancora una volta, dall'osservazione concreta: il Sud, naturalmente povero, comparativamente alla sua ricchezza, sopportava un onere tributario assai maggiore rispetto all'alta e media Italia. Analizzando, poi, le varie imposte, egli mise in chiaro i loro tristi effetti sulla formazione dei capitali, sul modo di vita delle masse popolari, sulla proprietà: in ogni caso, il carico di imposte gli parve fonte di immiserimento, tanto dei medi e piccoli proprietari, quanto delle popolazioni rurali e causa della dispersione delle piccole fortune. Il 1909, nonostante l'età avanzata, può essere considerato l'anno della svolta:

l'uscita dalla Camera e l'amicizia con Salvemini, che durerà fino alla sua morte, nonostante la profonda diversità di trattamento che li divide alla vigilia dell'intervento dell'Italia nella grande guerra, avrebbero impresso un nuovo corso nella crociata a favore del Mezzogiorno.

Nella famosa lettera di commiato, sempre del 1909, aveva già espresso i suoi timori dinanzi ad un cambiamento di politica estera che avrebbe sicuramente messo in discussione l'assetto politico intrapreso con la Triplice Alleanza; le lamentele che da più parti giungevano nel nostro paese a causa dell'annessione della Bosnia Erzegovina da parte dell'Austria-Ungheria, le piccole scaramucce tra l'Inghilterra e la Germania per l'aspra concorrenza commerciale, la contesa della penisola Balcanica tra l'Austria e la Russia ed i propositi di vendetta della Francia nei confronti della Germania per la riconquista dell'Alsazia e della Lorena, facevano prevedere tempi molto tristi. Nel caso di guerra con l'Austria, Fortunato prevedeva una lotta lunga e di sterminio come quella tra Roma e Cartagine: "se quindi l'Italia vorrà riprendere intera, nel 1912, allo scadere della triplice, la sua libertà d'azione, bisognerà che sia militarmente così forte, da non subire alcuna imposizione, e tanto preparata alla guerra, da evitarla con onore o, se provocata, da accettarla con sicuro animo"¹.

Così, quando il 20 maggio del 1915 il Governo italiano dichiarava guerra all'Austria, sconfessando la neutralità adottata allo scoppio della guerra, l'amore che sempre Fortunato aveva avuto per l'unità e per la patria, lo conducevano ad una piena solidarietà con tutti i soldati (e non solo per il nipote Giuseppe Viggiani partito volontario), che mettevano costantemente a repentaglio la loro vita al fronte. Ma alla guerra guardò con animo pauroso, cercando di capire ciò che effettivamente l'Italia fosse e valesse; per questo è importantissima la lettera scritta a Michele Rigillo il 9 aprile del 1916 dove, oltre a mettere in evidenza i risvolti negativi della guerra, constatava la calma partecipazione dei contadini ad essa². Eppure, con amara tristezza, contava i morti che aumentavano di giorno in giorno nella sua Rionero, come ci dimostra un'altra lettera indirizzata all'amico, rimanendo costantemente ancorato "con il pensiero su tutto ciò che avveniva in prima linea. Se è vero che poco gli importava della "pochezza dei generali", della fiacchezza degli ufficiali, delle debolezze dei servizi logistici perché "son tutte cose che potremo riformare, magari creare 'ex novo' l'assillo maggiore era rivolto alla "pianta soldato" perché da questi dipendevano le sorti della guerra, perché questi avevano coscienza del massimo dei doveri umani: quello di difendere, con le armi, la Patria!"³, quale gioia quindi nell'apprendere da Michele Ri-

gillo "che il soldato, dunque non è vile: guidato bene si batte, non per alcuna idea più o meno retorica, ma per necessità, come ogni altro soldato del mondo. E ti par poco? E' indisciplinato. Ma la disciplina è arte che si esercita e si impara; e verrà quando avremo migliore Comando"⁴. I primi segni di stanchezza e di rivolta maturati alla fine del 1916 con il fenomeno dei disertori, lo misero in allarme; ma l'evento che lo gettò nello sconforto, aggravato dalla disfatta di Caporetto, sarebbe avvenuto il 2 agosto del 1917, quando, accusato in piazza da un contadino ubriaco di aver voluto la guerra, fu assalito alle spalle con un punteruolo. Nel descrivere i fatti molti giorni dopo ad Antonio Salandra emerge chiaramente la "disfatta dell'animo" per ciò che era accaduto: la vera ferita Fortunato l'aveva ricevuta indelebile nell'animo, non alla schiena! Proprio il contadino, anche se esasperato per il perdurare della guerra, per il quale aveva sempre lottato nel rispetto della dignità umana, l'aveva ripudiato con un gesto così eclatante accusandolo del falso, di voler cioè firmare una petizione affinché la guerra durasse altri due anni. E l'indifferenza di chi aveva assistito era stata insopportabile: la sua gente non aveva capito l'intimo dell'uomo e non del politico Fortunato, circostanza che lo porterà per sempre via da Rionero non prima, però, di tacere l'accaduto ai giornali⁵. La tragedia di Caporetto del 24 ottobre 1917 avrebbe addolorato ancor di più Fortunato; un'armata austriaca rinforzata da sette divisioni tedesche attaccò le linee italiane sull'alto Isonzo, sfondandole proprio nei pressi del villaggio di Caporetto: buona parte delle truppe italiane, per evitare di essere accerchiate dovettero abbandonare precipitosamente le posizioni che tenevano dall'inizio della guerra, la ritirata assunse l'aspetto di un'autentica rotta. Pur accusando Cadorna della responsabilità morale dell'evento, Fortunato non riusciva a giustificare la condotta delle sei brigate che "si diedero al nemico", dei duecentomila prigionieri, della presa di circa duemila e cinquecento cannoni, dell'onta procurata dalla velocità d'azione del nemico che in ventiquattr'ore occupava ciò che gli italiani avevano conquistato in due anni e mezzo, perdendo 400 mila morti. Tutto questo lo angosciava così tanto da affermare che "invidio Franchetti che, non sopportando l'onta, ebbe il coraggio di bruciarsi il cervello"⁶.

⁴ Ivi, pp. 247-248.

⁵ Ivi, p. 283. Così scriveva: "Mentirei, se io nascondessi d'essere stato così profondamente offeso, che durai fatica a rimanere in paese dal 2 agosto al 10 del corrente, quanto mi parve bastasse a far credere che io non fuggivo, che io non mostravo di coinvolgere tutto il paese in una sola condanna. Il giorno dopo, quando Orlando, saputo il fatto, mi mandò il Sottoprefetto, io lo feci pregare in cifra, che imponesse mediante la censura, il più assoluto silenzio a' giornali. Immagina se si fosse saputo quest'altra bella cosa della 'patria di Crocco'!! Ci son riuscito. Ed è l'ultimo servizio da me reso al disgraziato mio paese. Ma, ripeto, sono andato via con un senso così vivo di amarezza nell'animo, che esso non m'abbandonerà più. Avessero pur avuto ragione di tutte le sciocchezze, cui hanno prestato orecchio, e fossi io - davvero - l'autore e il proseguitore della guerra, e ben altro, ben altro mai io - G. Fortunato - avessi fatto, ebbene, e come Fortunato e com'io, in carne ed ossa, Rionero avrebbe dovuto, nonché amarmi, rispettarli. A nessun altro è capitato quel che è capitato a me; ed anche oggi non so liberarmi d'una non so quale tristezza, come un uomo, che dalla vita non abbia avuto neanche quel pochissimo che aveva sognato".

⁶ Ivi, p. 287.

¹ G. FORTUNATO, *Il Mezzogiorno e lo Stato italiano*, Firenze, Vallecchi, 1973, vol. II, pp. 685-686.

² ID., *Carteggio 1912-1922*, a cura di E. GENTILE, Bari, Laterza, 1978, p. 233.

³ Ivi, p. 246. Queste le sue considerazioni: "Ah, la guerra! Non divini forse il mio animo, io che sapevo sì, quant'essa sarebbe stata lunga, faticosa, difficile, estenuante? Quando finirà? E chi può dirlo? Anche qui, credimi, non siamo sopra un letto di rose! Ma tutto quello che l'Italia, la vecchia Italia, appena sorta dal sepolcro di 2000 anni, ha saputo fare, da un anno e mezzo in qua, è così grande e bello, che io - il pessimista - ho l'animo sempre più fiducioso".

Caporetto rappresentò ai suoi occhi la conferma che il popolo italiano era sempre costretto, per una dannata maledizione, a scappare dinanzi al nemico. Gli anni dell'immediato dopoguerra furono vissuti con l'attenzione rivolta, oltre alla drammaticità degli eventi, ai processi capillari di disgregazione sociale che si erano manifestati in seno alla società italiana. Nel 1921 pubblicava il breve scritto dal titolo *Dopo la guerra sovvertitrice* che, se in apparenza può sembrare pessimistico, in realtà segna una svolta positiva dopo i difficili momenti di Caporetto. In poche pagine, virilmente, affermava la volontà di resistenza e di lotta per difendere ciò che il paese aveva faticosamente conquistato nel cinquantennio unitario. Dall'alto della sua esperienza metteva in guardia dall'assetto sociale post-bellico, troppi i problemi che rischiavano di sovvertire l'ordinamento liberale: pochi anni, come quelli a partire dal 1919, sono caratterizzati da una profonda e generale crisi della società e dello Stato. Tutto il mondo del lavoro era in agitazione: le cifre degli iscritti ai sindacati, che prima della guerra si contavano per centinaia di migliaia, raggiunsero cifre considerevoli e gli scioperi sorpassavano di gran lunga la punta massima raggiunta negli anni 1901-1902. Scioperavano gli operai delle fabbriche, gli addetti ai servizi pubblici, i mezzadri delle regioni dell'Italia centrale; nelle campagne del Lazio e dell'Italia meridionale i contadini, reduci dalla guerra, organizzati e incoraggiati dalle associazioni che si erano costituite fra gli ex combattenti, occupavano le terre dei proprietari fondiari, costringendo il Governo a legalizzare in qualche modo il fatto compiuto. Ma ciò che preoccupava molto Fortunato, a differenza di molti altri politici, scaturiva dagli eventi che caratterizzarono le elezioni avvenute nel maggio del 1921, che comportarono l'ingresso nella Camera di trentacinque deputati fascisti. Come egli stesso scrisse, mai "niente varrebbe a dare l'impressione di nausea, che esse provocarono, anche ne' più freddi spettatori" principalmente per due motivi: l'ingerenza dei 'gabinettisti' nel Mezzogiorno ed il fenomeno degli squadristi "ossia, dell'acquiescenza o della tolleranza, se non addirittura della creazione, di compagnie di cittadini armati, in difesa o, talora, all'altrui offesa; quasi la violenza cessasse di esser tale, non più che spostandola da un campo all'altro, e gli italiani - così proclivi al sangue - non ritenessero da secoli dogma di fede che, per aver giustizia, bisogna farsela con le proprie mani"⁷. Il vecchio Senatore aveva capito che il fascismo, pur essendo frutto dell'arretrato sviluppo economico e pertanto confusa espressione delle molteplici categorie della piccola borghesia, in lotta sia con le classi capitalistiche, sia con quelle proletarie, non era un fenomeno transitorio, e che la richiesta da più parti di un "Uomo forte", come lo definiva lui, che assumesse il controllo del paese, avrebbe cancellato l'ultimo cinquantennio di vita nazionale, il più umano e il più libero della millenaria storia italiana. Come meravigliarsi, pertanto, se nel nostro paese tornava il Quattrocento con i suoi Braccio da Montone e Attendolo Sforza, personificazione, ancora una volta, della forza che beffeggia le leggi e le istituzioni?

⁷ G.FORTUNATO, *Il Mezzogiorno*, cit., p. 701.

L'Italia dei Comuni e delle Signorie era sempre la stessa, i secoli intercorsi non l'avevano incivilita, costringeva sempre i suoi abitanti ad essere succubi ora della rivoluzione delle masse anarchiche, ora dell'assolutismo delle oligarchie tendenti perpetuamente al privilegio, costretti, in mancanza di un'adeguata classe dirigente ad essere in balia del caso. Ancora una volta, il suo rigore morale lo conduceva a non sottomettersi al nuovo regime: "sono rimasto - scriveva - letteralmente solo in tutta Napoli, posso dire, non dico a dar conto alla inimmaginabile tragicommedia avvenuta, ma a deplorare, che noi si fosse così giù da doverla spiegare, se non addirittura giustificare, e quante bassezze, quante viltà, quante sconchezze. Questo il frutto della nostra Novella Italia?"⁸.

L'ultimo scritto politico, *Nel regime fascista*, composto nel 1926, ma non pubblicato a causa della censura fascista, sarebbe stato distribuito in poche copie ai suoi amici, creando anche l'incredibile pretesto per l'arresto e l'invio al confino di Nello Rosselli. Questo scritto sarebbe stato il testamento politico per le nuove generazioni e la conferma della necessità di "alzare la voce" contro un ordine che aveva la sola forza di svilire la personalità umana; anche il silenzio, in alcuni casi, poteva essere considerato una viltà. Una convinzione lo sorreggeva nei giorni bui, che il liberalismo non fosse un'idea morta, "per la semplice ragione che mente umana non ha saputo né saprebbe concepire un'altra di pari valore morale: il mondo non conta una sola lingua, che possieda un'altra parola come quella di libertà, buona a significare il maggior bene, spirituale e materiale della vita umana"⁹.

Contento per non aver avuto figli ed eredi, moriva in solitudine il 23 luglio 1932¹⁰.

⁸ G.FORTUNATO, *Carteggio*, cit., p. 431.

⁹ Ivi, p. 718.

¹⁰ L'amico Zanotti-Bianco così ricorda gli ultimi giorni della sua vita: "a quanti l'amavano e potevano ancora visitarlo, seduto nel suo studio, taciturno, senza più fremiti di brio e di passione nella voce, invocando il silenzio 'a cui nessun altro silenzio somiglia', o steso nel suo lettuccio, com'io lo vidi l'ultima volta, quando a guisa di addio mi posò, con un lamento, il viso sulla spalla, ci dava la desolata visione di un viandante torturato dalla malattia, dalla sfinitezza, dalla sete, che, perduto in un deserto ostile pare cercare - come l'umile contadino malarico del quadro ch'ei aveva appeso dinanzi al suo scrittoio - oltre il lugubre orizzonte: non silvas, nec paludes, sed aequa loca, aequos deos (cfr. C.CINGARI, *G. Fortunato*, Bari, Laterza, 1984, p. 150).

VI.
STORIA RELIGIOSA:
EPISCOPATO E CLERO SECOLARE

MARIO MENNONNA

LA DIOCESI DI MURO LUCANO,
ATTRAVERSO IL SUO EPISCOPATO,
DALLA FORMAZIONE DELLO STATO NAZIONALE
ALL'UNIFICAZIONE CON L'ARCIDIOCESI
DI POTENZA-MARSICONUOVO*

1. *I vescovi dall'intransigentismo al conciliatorismo*

Il nuovo Stato nazionale affrontò la questione dei rapporti con la Chiesa, subito dopo la sua proclamazione, sulla scia della cavouriana formula "*libera Chiesa in libero Stato*", dichiarando decaduto il Concordato del 1818 ed estendendo al territorio ex borbonico la legislazione sabauda del 1850 (leggi Siccardi)¹. Seguirono la soppressione degli ordini religiosi, che non attenessero alla beneficenza e all'assistenza degli infermi. Nella diocesi di Muro Lucano furono chiuse tutte le comunità religiose² e incamerati i beni ecclesiastici, ponendo fine alle chiese ricettizie, che rappresentavano la maggioranza delle parrocchie in Basilicata.

Quest'ultimo fenomeno non solo pose in discussione la sopravvivenza economica di parte dello stesso clero, ma contribuì a modificare l'assetto socio-economico e fors'anche culturale, in quanto il patrimonio, passato nelle mani dei ga-

* Un'analisi più approfondita della storia dell'episcopato e della diocesi, anche per epoche precedenti, sarà possibile a seguito dell'apertura dell'Archivio storico diocesano.

¹ Per un quadro completo sulle diocesi e sugli ordinari meridionali cfr. A. MONTICONE, *I vescovi meridionali: 1861-1878*, in AA. VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa (La Mendola 31 agosto-5 settembre 1971), Milano 1973, vol. I, p. 61; e B. PELLEGRINO, *Chiesa e rivoluzione unitaria nel Mezzogiorno*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1979, pp. 9-92. Per elementi della politica governativa cfr. T. PEDIO, *Vita politica in Italia meridionale dal 1860 al 1870*, Potenza 1964, pp. 158-162.; e A. MONTICONE, *I vescovi meridionali*, cit., pp. 59 e ss. Per un quadro fino a Paolo VI cfr. A. MONTICONE, *L'episcopato italiano dall'Unità al Concilio Vaticano II*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1992, cit.; e G. BATTELLI, *Santa Sede e vescovi nello Stato unitario. Dal secondo Ottocento ai primi anni della Repubblica*, in AA. VV., *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1986, Annali IX, *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, pp. 809 e ss.

² Tutti i conventi esistenti furono soppressi: a Muro Lucano i conventi dei Conventuali, dei Cappuccini e delle Clarisse, rispettivamente fondati nel 1343, nel 1583 e nel 1608; a Balvano il convento degli Osservanti, fondato nel 1591.

lantuomini vecchi e nuovi, non poteva più essere utilizzato dai contadini come occupazione in mezzadria o in altri tipi di rapporto, né la mancanza di una sistemazione economica attirava giovani del ceto medio-basso verso la carriera ecclesiastica, unica occasione di elevarsi culturalmente con la frequenza dei seminari³.

L'intervento, poi, delle autorità nel favorire o nel legalizzare la nomina di esponenti del clero liberale o filo-unitario a vicari capitolari, esasperò non solo i rapporti con la Chiesa, ma anche con i popolani, ai quali non sfuggiva che il clero premiato apparteneva alla borghesia, già detentrica del potere locale e favorita nella salvaguardia dell'assetto socio-economico, contro cui agiva il brigantaggio⁴.

Nel frattempo i vescovi, che, a seguito di rivolte cittadine, erano stati costretti ad abbandonare le proprie diocesi all'atto dello sbarco di Garibaldi in Sicilia, in quanto ritenuti "borbonici" da parte dei "liberali", tra cui non pochi esponenti del clero, cominciavano a rientrare nelle diocesi, pur accompagnati da informazioni, chiaramente tinte di tendenziosità, sulla loro personalità.

Tra questi, accanto a Gennaro Acciardi, vescovo di Anglona e Tursi, a Gaetano Rossini, vescovo di Acerenza e Matera, e ad Antonio Michele Vaglio, vescovo di Venosa, vi era Francesco Saverio D'Ambrosio, vescovo di Muro dal 1859⁵ (dal 1863 la denominazione del comune divenne Muro Lucano), la cui diocesi era stata eretta nel 1050.

Questi, che aveva sempre cercato di tenersi a contatto con il clero e i fedeli attraverso lettere e documenti ufficiali, rientrò nel febbraio del 1867, presentato come ex "segreta spia dei Borboni" e dal carattere capriccioso, testardo, avaro e, perciò, impopolare⁶.

³ Sul periodo cfr. G. DE ROSA, *La parrocchia nell'età contemporanea*, in AA. VV., *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea*, Napoli, Guida, 1982, pp. 24 e ss.; A. CESTARO, *La parrocchia nel Mezzogiorno dalla restaurazione ai giorni nostri*, ivi, pp. 67 e ss.; A. LERRA, *La chiesa ricettizia e la liquidazione dell'asse ecclesiastico in Basilicata dopo l'Unità*, in A. CESTARO (a cura di), *Chiesa e società nel Mezzogiorno moderno e contemporaneo*, Napoli, Guida, 1995, pp. 535 e ss.

⁴ Per la conoscenza delle cause alla base del brigantaggio postunitario cfr., tra gli altri, F. MOLFESE, *Storia del brigantaggio dopo l'Unità*, Milano, Feltrinelli, 1976; e C. PALESTINA, *Il brigantaggio in immagini*, Rionero 1987. Per Muro cfr. M. MENNONNA, *Il brigantaggio postunitario a Muro Lucano*, Quaderno della Pro Loco Murese, Napoli, Valsele Tipografica, 1990.

⁵ Francesco Saverio D'Ambrosio è nato a Sant'Erasmo, villaggio di Nola (Napoli), il 14 settembre 1799. Fattosi Cappuccino, divenendo padre provinciale, e laureatosi in teologia e filosofia, è nominato vescovo di Muro il 3 maggio 1859, permanendovi, con coadiutore Raffaele Capone, fino al 22 ottobre 1873, quando rinuncia. Muore a Sant'Erasmo il 28 gennaio 1883. Il D'Ambrosio, in occasione dell'ingresso in diocesi, aveva scritto una lettera pastorale. Per un profilo più ampio cfr. M. MENNONNA, *Muro Lucano. Storia civile e religiosa (1799-1962)*, Galatina, Congedo, 1991, pp. 23 e ss.

⁶ B. PELLEGRINO, *Chiesa e rivoluzione*, cit., p. 58. Questi i giudizi sugli altri vescovi di diocesi lucane: Michelangelo Pieramico, vescovo di Potenza e Marsico (1838-1862), il "meno disposto forse ad immischiarsi in lotte politiche" e alquanto malvisto dai borbonici, poiché aveva par-

Nello stesso anno, il 29 agosto, indisse una Visita pastorale, durante il cui svolgimento da una parte ritenne opportuno focalizzare la posizione avversa della Chiesa nei riguardi del matrimonio civile, da poco istituito, con una *Istruzione pastorale*⁷, per cui gli fu intentato un "processo criminale", accusato di vilipendio verso lo Stato; e, dall'altra, confermò la necessità dell'autorità del vescovo, condannò ogni abuso del clero, invocò un più serio e attento studio degli autori sacri, diffidò di ogni elemento di riforma e ritenne validi i documenti ufficiali dei Pontifici su ogni materia da essi trattata⁸.

La *Visita* fu interrotta per lo svolgimento del Concilio Vaticano I tra il 1869 e il 1870, al quale partecipò assiduamente e nel quale si schierò con un gruppo di ordinari meridionali, che, sotto la guida del card. Sisto Riario Sforza, presentarono la proposta di introdurre l'infallibilità del Papa⁹.

Un quadro della diocesi si ha con i risultati della stessa *Visita*, conclusasi il 1872.

In una popolazione, che ammontava a circa 40 mila abitanti¹⁰, suddivisa nei comuni di Balvano, Bella, Castelgrande, Rapone, Ruvo del Monte e San Fele nella provincia di Potenza, e Ricigliano e Romagnano nella provincia di Salerno, i sacerdoti erano in numero di 133¹¹. Questi erano allo sbando: qualcuno eccedeva nella dottrina e nella pietà, non pochi nella disonestà; molti erano privi di interessi culturali, altri più senza vizi che con virtù. Poche le ordinazioni sacerdotali. Come strutture segnalava: 4 conventi (3 maschili e 1 femminile), cui doveva aggiungersi la presenza delle suore Stimmatine, fatte da lui venire a Muro per l'educazione delle fanciulle; 11 parrocchie, di cui 3 nel capoluogo ed 1 per ogni paese della diocesi; il Seminario con 15 alunni; 1 conservatorio salesiano a San

tegiato nel 1848 con i costituzionalisti; Ignazio Sellitti, vescovo di Melfi (1849-1881), "vendicativo, malefico, d'indole sopra modo dolosa"; Antonio Michele Vaglio, vescovo di Venosa (1848-1865), superficiale e soltanto raffinato buongustaio; Gaetano Rossini, vescovo di Acerenza e Matera (1855-1867), "di cuore e di tendenze pagano, ladro, avaro, mercante non amico dei poveri, persecutore di cittadini intelligenti"; Gennaro Acciardi, vescovo di Anglona e Tursi, dispotico, simoniac, cupido, immorale; Simone Spilotros, vescovo di Tricarico (1859-1877), austriaco e profondamente ostile a Vittorio Emanuele; Alfonso Maria Cappetta, vescovo di Gravina e Montepeloso/Irsina (1859-1871), pur caritatevole, ma niente affatto affidabile sul piano politico, in quanto filoborbonico.

⁷ F. S. D'AMBROSIO, *Intorno al matrimonio. Istruzione pastorale*, Melfi, Tip. Di B. Ercolani e figli, 1688.

⁸ Questo si evince dalle risposte date ad un questionario inviato dalla Congregazione del Concilio il 6-6-1667 (cfr. M. MENNONNA, *Muro Lucano*, cit., p. 25).

⁹ Per notizie cfr. M. MACCARRONE, *Il Concilio Vaticano e il "Giornale di Mons. Arrigone"*, Roma 1976, pp. 360 e ss.

¹⁰ Gli abitanti, così come per gli altri periodi, si riferiscono ai dati dei censimenti ufficiali di ogni dieci anni. Nel 1861 sono così suddivisi: a Muro Lucano 7.863; a Balvano 3.794; a Bella 5.503; a Castelgrande 3.429; a Rapone 2.081; a Ricigliano e a Romagnano, in totale, 2.709; a Ruvo del Monte 2.788; a San Fele 10.593.

¹¹ I sacerdoti erano così suddivisi nei vari centri: a Muro Lucano 30, di cui 23 canonici; a Balvano 13; a Bella 12; a Castelgrande 19; a Rapone 10; a Ricigliano 11; a Romagnano 5; a Ruvo del Monte 10; a San Fele 23.

Fele; 1 confraternita per paese; 1 ospedale a Muro, diretto da tre canonici e presieduto dallo stesso vescovo¹².

In questo quadro non positivo delle condizioni diocesane, in cui quasi sempre l'attività religiosa era ridotta alle manifestazioni esteriori, si inseriva la spiritualità ferma e consapevole del vescovo, che insistentemente evidenziava la impossibilità di operare per la "cattiveria" degli avversari, che si servivano di leggi, decreti e *placita* comunali.

L'impegno pastorale del D'Ambrosio, sviluppatosi a fasi alterne per le continue assenze dalla diocesi, anche per la partecipazione al Concilio, non riuscì ad imprimere una rinnovata spiritualità.

Il 22 ottobre 1873 venne nominato coadiutore il salernitano redentorista Raffaele Capone, su richiesta del D'Ambrosio, ormai in avanzata età (74 anni), gravemente malato di diofthalmia e deluso per le frequenti amarezze, tra cui non ultima e non meno grave quella relativa alla fine del potere temporale del papa a seguito della presa di Roma, vicenda che influi notevolmente sulle fasi storiche successive¹³.

Tuttavia in tutto il Meridione e, in particolare, in Basilicata, la situazione religiosa ed ecclesiale, improntata a superstizione e ad esteriorità della popolazione e del clero, indifferente, quasi sempre, alla lotta tra il papato e il nuovo Stato e, di conseguenza, anche all'organizzazione dei cattolici intorno al papa nell'Opera dei Congressi, lentamente cominciò a lasciarsi influenzare in base alla presenza di nuovi ordinari. Questi durante il pontificato di Pio IX (1849-1878), visto che con il nuovo Stato la nomina avveniva per esclusiva scelta della Santa Sede, pur soggetta di volta in volta alla concessione dell'*exequatur*¹⁴, accanto a doti di spi-

ritualità, di carità e di zelo per il rinnovamento della vita religiosa del clero e dei fedeli, dovevano dimostrare fedeltà alla S. Sede circa il dogma dell'infallibilità, la difesa dell'indipendenza papale e l'ortodossia cattolica di fronte al naturalismo liberale¹⁵, principi sanciti nel Concilio Vaticano I. Nel frattempo si preparava un nuovo clero attraverso la filosofia tomista, interpretata in questa fase in chiave integralista¹⁶.

Nelle diocesi meridionali vennero confermati gli ordinari anteriormente assegnati e quelli nominati successivamente furono il frutto della strategia messa in atto, appunto, dalla S. Sede anche in merito al luogo di origine, con prevalenza di quello napoletano, in quanto più direttamente conosciuto, sia sul piano della dirittura morale sia sul grado di fedeltà, non solo dal nunzio pontificio, ancora residente a Napoli, ma anche e dal cardinale Sisto Riario Sforza, arcivescovo di Napoli, assai ascoltato a Roma¹⁷. Infatti dal 1861 al 1878 in prevalenza furono vescovi provenienti dal clero campano nelle 8 circoscrizioni lucane: l'arcidiocesi di Acerenza-Matera e le diocesi di Anglona-Tursi, Melfi-Rapolla, Muro Lucano, Potenza-Marsico, Tricarico e Venosa, nonché quella di Gravina (in Puglia)-Irsina (già Montepeloso, in Basilicata). Su 7 nuovi ordinari 4 erano campani, seguiti da un pugliese, da un calabrese e da un siciliano¹⁸.

Un'altra caratteristica era rappresentata dalla scelta di esponenti di ordini religiosi sia per la fiducia in essi riposta circa la preparazione culturale e teologica, sia per l'estraneità alle contese. Anche in Basilicata sui 7 nuovi vescovi 3 provenivano da ordini religiosi¹⁹.

Dati questi presupposti a livello di indirizzi pastorali, l'organizzazione del movimento cattolico nell'Opera dei Congressi, costituitasi il 1874²⁰, non trovò

¹² Lo statuto dell'ospedale, approvato nell'ottobre del 1870, riconferma le funzioni assegnate dal fondatore, il vescovo Gigli: "accorrere al bisogno dei malati indigenti, molti dei quali, privi di mezzi e di medicine, perivano. Sono preferiti i febbricitanti e cronici di ambo sessi a sale separate. Le condizioni sono che siano poveri, e di questa Città, salvo qualche mendico che s'infermasse pel viaggio". La struttura si compone di due sezioni, femminile e maschile, ognuna delle quali con due sale a disposizione; oltre al personale amministrativo, annovera un medico, un chirurgo, una infermiera e due inservienti, di cui uno maschio (cfr. *Statuto organico e Regolamento dell'ospedale*, Potenza 1871).

¹³ Tra gli altri, cfr. A. BERSELLI, *La Destra dopo l'Unità. L'idea liberale e la Chiesa cattolica*, Bologna, Il Mulino, 1963; C. A. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Torino, Einaudi, 1965; e P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*, Bari, Laterza, 1967.

¹⁴ La nuova legislazione del 1871, con l'emanazione della legge delle Garantigie, pur avendo abolito molti vincoli, che la legislazione precedente nei vari Stati italiani aveva condizionato l'attività, anche meramente amministrativa, della Chiesa e che, come nel regno napoletano, aveva imposto, addirittura, la nomina regia, prevede, tra l'altro, l'obbligo del rilascio dell'*exequatur*. Lo Stato per i vescovi, la cui nomina è riconosciuta di esclusiva competenza della S. Sede, si riservava di esprimere il proprio assenso circa il loro esercizio, nelle diocesi assegnate, delle proprie funzioni attraverso l'amministrazione delle Mense, cioè i beni legati all'ufficio episcopale. Prima della concessione le autorità civili esprimevano i propri pareri sulla personalità e sul comportamento del richiedente. Sulla natura e sui riflessi dell'*exequatur* rimando allo studio di M. BELARDINELLI, *L'exequatur ai vescovi italiani dalla legge delle Garantigie al 1878*, in *Chiesa e religiosità*, 4/1, Comunicazioni, pp. 5-42.

¹⁵ Per tutti valga lo studio di F. FONZI, *I vescovi*, in *Chiesa e religiosità*, cit., I, *Relazioni*, pp. 32-58.

¹⁶ Per quanto riguarda la posizione e l'atteggiamento del clero durante il pontificato di Pio IX cfr. A. GAMBASIN, *Il clero diocesano in Italia durante il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, in *Chiesa e religiosità*, cit., I, cit., 154-155.

¹⁷ Per l'ambiente ecclesiastico napoletano, anche per la bibliografia, cfr. M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., p. 26.

¹⁸ I campani, considerando tale anche il salernitano Raffaele Capone, ausiliario dal 1873 del vescovo D'Ambrosio (1859-1873) e poi vescovo di Muro Lucano, sono Pietro Giovine, arcivescovo di Acerenza e Matera (1871-1879), Nicola De Martino, vescovo di Venosa (1871-1878), e il successore Gerolamo Volpe (1878-1880); il pugliese è Antonio Fania, vescovo di Potenza e Marsico (1867-1880); il calabrese è Camillo Siciliani, vescovo di Tricarico (1877-1879); il siciliano è Vincenzo Salvatore, vescovo di Gravina e Irsina (1872-1899). Tra gli ordinari, nominati in precedenza, vi sono un campano, Gennaro Acciardi, vescovo di Anglona e Tursi (1849-1883), e un pugliese Ignazio Maria Sellitti, vescovo di Melfi e Rapolla (1849-1881). Negli stessi anni questa la popolazione delle diocesi lucane: ad Acerenza e Matera 116.473; ad Anglona e Tursi 62.978; a Melfi e Rapolla 36.273; a Muro Lucano 40.000; a Potenza e Marsico 89.617; a Tricarico 59.067; a Venosa 23.760. La diocesi di Montepeloso/Irsina dal 1818 era unificata alla diocesi pugliese di Gravina.

¹⁹ I vescovi sono il redentorista Capone, il francescano Fania e Gerolamo Volpe dell'Ordine di S. Girolamo.

²⁰ Per il movimento nazionale vasta è la bibliografia. Fondamentali rimangono F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma, Studium, 1960; P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo alla democra-*

per qualche decennio alcuno stimolo, mentre solo verso la fine del 1890 si ebbero comitati nelle diocesi di Muro Lucano e di Tricarico²¹.

In questa realtà il Capone, nominato vescovo di Muro Lucano dal 28 gennaio 1883, dopo la morte del D'Ambrosio, al pari del predecessore impostò la sua pastorale a metodi pietistico-devozionali con una forte caratterizzazione caritatevole lungo l'intero suo lungo episcopato, terminato il 22 marzo 1908²².

Coadiuvato per lungo tempo dal vicario generale Agostino Migliore²³, fece interamente restaurare la Cattedrale, i cui lavori si protrassero dal 1884 al 1889²⁴, e ampliare il seminario, che ospitava 70 seminaristi, in gran parte, però, provenienti da altre diocesi. Inoltre su sua iniziativa si costruirono il primo piano del palazzo vescovile e un immobile per ospitare i seminaristi d'estate nella località di Capodigiano, nonché alcune chiese, di cui due chiese a muro Lucano: una sull'antico cimitero (di fronte alla Cattedrale) e un'altra per le suore Stimmatine.

A favore dei poveri diede tutto quello che aveva, anzi in punto di morte chiese che quanto a lui restava dovesse essere donato alle orfanelle, per le quali aveva istituito due orfanotrofi: uno a Muro con annesso l'ospedale, affidato alle Stimmatine; e l'altro a Castelgrande, grazie anche al sacerdote Felice Cianci, affidato alle Salesiane.

Per la diffusione dello spirito religioso più volte ricorse a missioni di padri redentoristi, nel mentre svolgeva intensa attività per la beatificazione e per la santificazione di Gerardo Maiella, nativo di Muro Lucano²⁵, in onore del quale fece costruire un monumento nel piazzale antistante alla cattedrale.

zia cristiana, Roma, Studium, 1963; G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia, I, Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Laterza, 1969-1970; F. TRANIELLO- G. CAMPANINI (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Torino, Marietti, 1981; e AA. VV., *Storia del movimento cattolico in Italia*, Roma, Il Poligono, 1980. Uno studio particolare e fondamentale per il movimento cattolico nel Mezzogiorno rimane quello di F. FONZI, *Tendenze politiche e sociali dei cattolici nel Mezzogiorno dopo l'Unità*, in AA. VV., *Studi in onore di Nino Cortese*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 1976. Per il Mezzogiorno cfr. L. BARLETTA, *La vita religiosa*, in AA. VV., *Storia del Mezzogiorno*, Roma, Editalia, 1994, vol. XII, *Il Mezzogiorno nell'Italia unita*, pp. 387 e ss.

²¹ G. D'ANDREA, *Società religiosa e movimento cattolico a Potenza tra XIX e XX secolo*, in AA. VV., *Studi di storia sociale*, cit., 260-261.

²² Raffaele Capone, nativo di Salerno, entra nella Congregazione del SS. Redentore. Consacrato nel 1873 è nominato coadiutore del vescovo D'Ambrosio, finché il 23 gennaio 1883 non diventa vescovo della diocesi, che amministra fino al 22 marzo 1908, quando muore, trovandosi a Napoli. Interessante per la conoscenza delle linee della sua pastorale è anche la *Notificazione dell'Apostolico Giubileo dell'Anno Santo*, 1875, Roma, Tip. B. Morini, 1875.

²³ Sul ruolo del vicario Migliore si sviluppa una polemica nel momento in cui lascia la diocesi. Non pochi opuscoli sono scritti sia dai suoi fautori, rappresentati dalla stragrande maggioranza dei canonici, sia dagli avversari, a cominciare dal nipote del vescovo, Arturo Capone, docente di lettere nel Seminario (cfr. *Unicuique suum*, dell'ottobre 1894, e *Verità sempre verità*, del dicembre 1894).

²⁴ Il capitolo si trasferisce nella chiesa di S. Francesco (attuale chiesa di S. Andrea). Per un profilo storico della cattedrale cfr. B. MARIANI, *La chiesa cattedrale di Muro Lucano*, nella presente pubblicazione, pp. 207 e ss.

²⁵ Per la figura di S. Gerardo cfr. S. MAJORANO, *Gerardo Maiella e l'Eucarestia*, e G. D'ADDEZIO, *Lo spirito di S. Gerardo Maiella nei suoi luoghi e nel mondo*, entrambi nella presente pubblicazione, rispettivamente alle pp. 147 e ss. e alle pp. 157 e ss.

Non si erra se si afferma che il clero, soprattutto di Muro, non abbia corrisposto alle sue aspettative.

Infatti nella *Relatio ad limina* del 1897 lamentava lo scarso impegno profuso dai sacerdoti nel loro apostolato. Anzi nel tracciare la storia degli ultimi anni, si soffermò nel sottolineare che il clero in numero di 60 unità, insieme ai laici, si era sempre contrapposto al vescovo e, per le proprie lunghe assenze, riferendosi anche al predecessore, mons. D'Ambrosio, "res Ecclesiae, temporum calamitate, venerunt in manus sacerdotum moribus corruptorum", che mal sopportavano l'autorità episcopale e preferivano invischiarsi negli affari civili. Infine lamentava l'indifferenza del ceto borghese verso la fede e la vita religiosa, cui si contrapponeva il resto della popolazione molto devota e ossequiente. Nel mentre annoverava 10 confraternite, segnalava l'assenza totale di circoli cattolici²⁶.

In riferimento particolare a quest'ultima organizzazione, nelle diocesi lucane soltanto il Capone, al pari del vescovo di Tricarico, Angelo Michele Onorati, aveva nel 1896 provveduto a costituire il Comitato cattolico diocesano e anche una sezione giovanile. Il ritardo segnato rientra nello spirito dell'episcopato meridionale e del clero, in modo particolare in diocesi al di fuori di flussi culturali e di confronto ideologico, che non solo sottovalutavano il ruolo che tale iniziativa avrebbe potuto svolgere, ma diffidavano anche di tale forma di associazionismo di laici, cui veniva riconosciuta una certa autonomia di azione. A questo faceva riscontro un laicato impreparato a comprendere l'importanza della crescita religiosa e culturale con organizzazioni diverse da quelle tradizionali, come le confraternite.

Sull'azione dei cattolici, il Capone ritornò nel 1896 con una lettera pastorale, tracciando le motivazioni della nascita e dalla diffusione dei Comitati cattolici e le linee lungo le quali dovevano muoversi, tutte finalizzate alla difesa della religione e della Chiesa soprattutto contro "lupi rapaci sotto veste di agnelli", quali erano "i socialisti, gli anarchici e i massoni". Ammetteva, altresì, che, pur avendo sempre "vagheggiato nella mente sì bella idea" non l'aveva concretizzata, in quanto "mille impedimenti" lo avevano tenuto "in altro occupato". Bisognava, pertanto, recuperare il tempo perso puntando alla formazione di un laicato attento e vigile²⁷.

Circa l'aspetto relativo ai rapporti tra Chiesa e Stato, pur proveniente dall'episcopato voluto da Pio IX, non poteva non subire gli influssi della nuova impostazione di Leone XIII (1878-1903), che andava segnando una svolta nel momento in cui rinunciava ad una posizione negativa, di difesa e di protesta²⁸.

²⁶ Per ulteriori notizie cfr. M. MENNONNA, *Muro Lucano*, cit., pp. 134 e ss.

²⁷ R. CAPONE, *Lettera pastorale*, del 1896. Per approfondimenti cfr. M. MENNONNA, *Muro Lucano*, cit., pp. 135-136.

²⁸ Per una conoscenza dei caratteri del pontificato di Leone XIII e della realtà cattolica, per tutti, rimando ad AA. VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-29 dicembre 1960, Roma, Cinque Lune, 1961. Inoltre cfr. P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato*, cit., p. 142. Per un profilo di Leone XIII cfr. S. TRAMONTIN, *Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II*, Roma, Studium 1980, vol. I, pp. 1-50; e A.

Il nuovo clima influenzò la formazione del clero, determinò la scelta dei vescovi: non si richiedevano più posizioni fortemente avverse allo Stato; si ampliò l'orizzonte di provenienza geografica al di là delle regioni meridionali e, istituite nel 1892 le Conferenze episcopali regionali, nell'ambito delle quali, la Basilicata faceva parte della Salernitano-lucana²⁹, si ricercavano personalità disponibili a condividere le problematiche nella collegialità.

Per quanto riguarda la provenienza dei 16 nuovi ordinari l'orizzonte si allarga a tutte le regioni meridionali, dalla Sicilia all'Abruzzo-Molise, in particolare alla Puglia, mentre continuava la presenza di esponenti del clero regolare, in questo periodo esclusivamente francescano con continua presenza nell'arcidiocesi di Acerenza e Matera³⁰.

La Chiesa si apriva alla realtà nuova, che nel mondo e, in particolare, nella società italiana andava maturando. Tuttavia risultati non si ottennero, essenzialmente perché nel 1897 sopraggiunsero le "circolari" del Di Rudinì e nel 1898 la repressione diretta anche contro i circoli cattolici, cui seguì lo scioglimento da parte dell'autorità ecclesiastica dell'intera Opera dei Congressi.

Nell'ambito dell'organizzazione dei cattolici nella nuova associazione dell'Azione Cattolica (AC), modificata con il nuovo assetto fissato da Pio X (1903-1914) nel *Fermo proposito* del 1905, in Basilicata, oltre alla ricomposizione dei Comitati diocesani a Muro Lucano e a Tricarico, si costituirono quelli delle diocesi di Potenza e Marsico, di Acerenza e Matera, di Anglona e Tursi e di Venosa.

MARANI, *Il progetto politico-religioso di Leone XIII in Italia: la costituzione delle conferenze episcopali regionali*, in AA. VV., *Episcopato e società tra Leone XIII e Pio X*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 13-70.

²⁹ Della Conferenza fanno parte le seguenti arcidiocesi e diocesi (le lucane sono indicate con *): Salerno, Conza, Acerenza e Matera*, Amalfi, S. Angelo dei Lombardi e Bisaccia, Policastro, Capaccio-Vallo, Tricarico*, Nusco, Anglona e Tursi*, Muro Lucano*, Melfi e Rapolla*, Venosa*, Potenza e Marsico*, Cava e Sarno, Ariano, Badia di Cava dei Tirreni. La diocesi di Gravina e Irsina fa parte della Conferenza regionale della Puglia.

³⁰ Tra i 15 nuovi vescovi, compresi quelli della diocesi di Muro Lucano, di 2 si ignora la provenienza. Dei 13 la distribuzione geografica per ogni diocesi è diversificata. Nell'arcidiocesi di Acerenza e Matera si succedono: il francescano Gesualdo Loschirico (1880-1890), calabrese; il francescano Francesco Imparati (1890-1892), campano, traslato da Venosa; il francescano Raffaele Di Nonno (1893-1895), molisano; il francescano Diomede Falconio (1895-1899), successivamente cardinale; Raffaele Rossi (1900-1906), campano. Nella diocesi di Anglona e Tursi: Rocco Leonisi (1883-1893), lucano; Serafino Angelini (1893-1897), abruzzese; Carmelo Puija (1817-1908), siciliano. Nella diocesi di Gravina e Irsina: Cristoforo Maiello (1899-1906) di Aprano. Nella diocesi di Melfi e Rapolla: Giuseppe Camassa (1881-1912), pugliese. Nella diocesi di Potenza e Marsico: Luivi Corvelli (1880-1882), calabrese; Tiberio Durante (1882-1899), pugliese; Ignazio Monterisi (1900-1913), pugliese. Nella diocesi di Tricarico: Angelo Michele Onorati (1879-1903), s. i. Nella diocesi di Venosa: il francescano Francesco Maria Imparati (1880-1891), campano, già citato; Lorenzo Antonelli (1891-1904), abruzzese. Per il vescovo Rossi cfr., tra gli altri, P. M. DI GIORGIO, *Figure e vescovi lucani del primo Novecento: Raffaele Rossi e Carmelo Puija*, in A. CESTARO (a cura di), *Chiesa e Società*, cit., p. 524 e ss. Per il Monterisi cfr. G. DE ROSA, *Un giornale cattolico nei primi anni del secolo*, in "Rassegna di politica e di storia", n. 33 (1957), pp. 23 e ss.

Con il nuovo pontefice si modificarono anche i criteri di scelta dei vescovi. Accanto ad una più accentuata richiesta di assonanza di vedute con la S. circa la fede e la disciplina, maggiormente evidenziate in un periodo critico rappresentato dal modernismo a capacità organizzative, venivano richieste, in particolare per la Chiesa meridionale, nuova vitalità pastorale e liberazione dalla soggezione dai notabili locali. Non a caso l'area geografica di reclutamento rimase ampia, comprendendo anche regioni centro-settentrionali³¹, e non si trascurò di attingere sia ad un clero con esperienze svolte nei seminari o nelle parrocchie, sia a vicari generali, cioè sacerdoti con esperienze di governo diocesano, mentre diminuì il numero del clero regolare³².

Un altro elemento era ricercato nella personalità del vescovo: la concezione rosmianiana o clerico-moderata, in pratica conciliatorista nei riguardi dello Stato italiano³³, così come veniva insegnata nel centro ecclesiastico di Napoli, dove, appunto, era maturata con gli studi storico-critici a favore della conciliazione tra tomismo e pensiero moderno³⁴.

Su questi presupposti culturali si era formato Alessio Ascalesi, nominato vescovo di Muro Lucano il 1909, dove vi rimase solo due anni³⁵.

In uno dei suoi primi atti ufficiali, in forma chiara e puntuale, ricordava il ruolo del sacerdozio e i comportamenti di zelo di moralità, cui il clero della diocesi doveva attenersi per evitare le conseguenze derivanti dalle trasgressioni. Poneva tra gli impegni anche quello di trovare adepti per l'Azione Cattolica, di cui in diocesi si interessava il sacerdote Matteo Matone.

³¹ La provenienza degli 11 nuovi ordinari è diversificata. Nell'arcidiocesi di Acerenza e Matera è nominato Anselmo Pecci (1907-1945), lucano. Nella diocesi di Anglona e Tursi: Vincenzo Ildefonso Pisani (1908-1911), calabrese, e Giovanni Pulvirenti (1911-1923), siciliano. Nella diocesi di Melfi e Rapolla: Alberto Costa (1912-1930), emiliano-romagnolo. Nella diocesi di Gravina e Irsina: Nicola Zimarino (1906-1920), abruzzese. Nella diocesi di Muro Lucano: Alessio Ascalesi (1909-1911), campano, e Giuseppe Scarlata (1912-1935), siciliano. Nella diocesi di Potenza e Marsico: il francescano Roberto Razzoli (1913-1925), toscano. Nella diocesi di Tricarico: Giovanni Fiorentini (1909-1919), emiliano-romagnolo. Nella diocesi di Venosa (dopo l'amministrazione apostolica di Raffaele Rossi, arcivescovo di Acerenza e Matera): Felice Del Sorso (1907-1911), campano, e Angelo Petrelli (1913-1923), pugliese.

³² Roberto P. VIOLI, *Episcopato e società meridionale durante il fascismo (1922-1939)*, Roma, AVE, 1990, pp. 23 e ss.

³³ Sulla corrente conciliatorista rimando a F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosmianiana lombardo-piemontese 1825-1870*, Milano 1970.

³⁴ C. D. FONSECA, *Appunti per la storia della cultura cattolica in Italia. La storiografia ecclesiastica napoletana (1873-1903)*, in AA. VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, cit.

³⁵ Alessio Ascalesi, nato a Casalnuovo di Napoli il 21-10-1872 e vissuto sin dall'infanzia in Umbria, ha svolto il suo ministero sacerdotale da parroco a Spoleto. Nominato vescovo il 29 aprile 1909, rimane nella diocesi di Muro Lucano fino al 7 dicembre 1911, da dove viene traslato nella diocesi di S. Agata dei Goti. Il 9 dicembre 1915 è promosso arcivescovo di Benevento, dove viene eletto cardinale il 4 dicembre 1916. Successivamente, l'8 giugno 1924, è traslato a Napoli, dove muore l'11 maggio 1952.

Pertanto il suo primo obiettivo fu quello di recuperare il clero, composto da 52 unità con una popolazione intorno alle 29 mila unità³⁶, al suo precipuo ruolo, anche attraverso incontri finalizzati alla sua preparazione pastorale e alla sua stessa spiritualità. Infatti istituì conferenze mensili e organizzò esercizi spirituali per tutti sacerdoti anche al di fuori della diocesi, come quello, e forse unico, tenuto a Napoli tra la fine di settembre e i primi giorni di ottobre del 1911.

Durante il suo episcopato si verificò, nel 1910, un tremendo terremoto, che comportò il crollo di edifici a Muro Lucano e in altri centri diocesani senza provocare vittime. Di questa calamità parlò nella lettera pastorale della quaresima del 1911, presentandosi alla popolazione non come vescovo, bensì come padre, fratello ed amico. Tratteggiò, quindi, le motivazioni teologiche del dolore, ritenuto monito di Dio affinché l'uomo si ravvedesse in questa fase storica, in cui il benessere -si è in piena *belle époque*- sembrava l'unico obiettivo da perseguirsi, mentre, pur riconoscendo il merito di grandi conquiste, non trovava nella scienza alcuna capacità di risposte³⁷.

Nello stesso anno emanò la lettera pastorale di commiato, oscillante tra l'espressione del suo affetto verso il clero e la popolazione e le sollecitazioni di impegno nella fede e nell'apostolato, privilegiando la gioventù, che per essere salvaguardata dall' "errore e dal vizio", doveva essere raccolta nella chiesa, fortificata nella fede e preparata come "generazione integra e forte alla società ed alla patria"³⁸.

2. La formazione della coscienza religiosa durante il lungo episcopato di Giuseppe Scarlata

Molto lungo fu, invece, l'episcopato di Giuseppe Scarlata, vescovo di Muro Lucano dal 27 novembre 1911 al 5 aprile 1935³⁹.

Accanto sia all'elemento teologico-culturale di conciliazione tra tomismo e pensiero moderno, sia alla esperienza pastorale in qualità di parroco, nello Scarlata, così come nel predecessore Ascalesi, non minore importanza assumevano gli influssi di un diverso clima derivante dall'appartenenza ad una generazione estranea alle contese postunitarie, formatasi, inoltre, in un periodo in cui non aveva subito le conseguenze delle leggi di liquidazione dell'asse ecclesiastico,

³⁶ I sacerdoti erano così distribuiti (tra parentesi la popolazione): 24 a Muro (7.642), 6 a Balvano (3.068), 8 a Bella (4.205), 11 a Castelgrande (2.705), 4 a Rapone (1.634), 5 a Ruvo del Monte (2.321) e 7 a San Fele (5.353). A Ricigliano e a Romagnano (con popolazione complessiva intorno a 3.000 abitanti) rispettivamente 5 e 2 sacerdoti.

³⁷ A. ASCALESI, *Le grandi calamità. Ammaestramenti*, lettera pastorale del 1911, Muro Lucano, Tip. B. Ercolani, 1911.

³⁸ A. ASCALESI, *Lettera pastorale*, del 1911, Muro Lucano, Tip. B. Ercolani, 1911.

³⁹ Giuseppe Scarlata, nato a Villalba (Caltanissetta) il 18-10-1859, svolge le funzioni di arciprete, interessandosi di questioni sociali. E' nominato vescovo di Muro Lucano il 27 novembre 1911. Rimane in diocesi fino alla sua morte, avvenuta il 5 aprile 1935.

che non poche volte erano state causa di depauperamento delle chiese locali e, comunque, di perdita di entrate, come quelle delle decime.

Il clero della sua generazione, tuttavia, si trovava di fronte a problematiche nuove: da una parte, l'urbanesimo con i gravi problemi sociali, inerenti alla disoccupazione e, soprattutto per il Mezzogiorno, alla indigenza accresciuta in famiglie con esponenti emigrati, in quanto private di forze-lavoro giovani; e, dall'altra, lo sviluppo dell'associazionismo laicale, grazie alle sollecitazioni di Pio X e all'attivismo sociale e religioso, che alcuni vescovi impressero alla loro attività.

La pastorale di Scarlata, pertanto, si inserì in questa nuova realtà, superando vecchi schemi culturali e organizzativi e diffondendo la sua visione ottimistica del mondo, cui la diocesi doveva attingere⁴⁰.

Puntò sulla riqualificazione del clero sia sul piano spirituale che su quello culturale, impostando un programma di continui contatti con i sacerdoti non solo attraverso il dialogo interpersonale, ma anche con ritiri mensili, visite pastorali, come quella del 1913-1914, e l'indizione di grandi manifestazioni religiose, come i quattro Congressi eucaristici, di cui due svoltisi a Muro Lucano e uno per parte a San Fele e a Balvano.

Sulla questione del clero spesso ritornò nell'ambito degli indirizzi della Conferenza episcopale regionale del Salernitano-Lucano.

Si adoperò, ma con minore fortuna, per riorganizzare il seminario. Emanò nel 1912 un nuovo regolamento del Seminario⁴¹, che annoverava un esiguo numero di presenze, cercando di coinvolgere anche convittori, cioè esterni non seminaristi, che, pur non dediti al sacerdozio, avrebbero ricevuto un'educazione religiosa. Non proseguì in tale azione, in quanto, soprattutto a causa della guerra e della mancanza di mezzi di sostentamento, fu chiuso nel 1916, dopo oltre tre secoli e mezzo, essendo stato istituito, primo in Basilicata⁴², nel 1565 dal vescovo Filesio De Cittadinis (1562-1571), anche se aveva funzionato a pieno ritmo a metà sec. XVII⁴³.

⁴⁰ G. SCARLATA, *Alla sua diocesi*, Prima lettera pastorale, del 1912, Caltanissetta, Tip. Dell'Omnibus f.lli Arnone, 1912.

⁴¹ Il corso scolastico abbraccia soltanto il ginnasio, il cui diploma di licenza deve, però, essere conseguito presso scuole pubbliche. La retta annua per i seminaristi è di L. 315 e per i convittori di L. 360 (cfr. *Regolamento del Seminario-Convitto di Muro Lucano*, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1912).

⁴² Nelle altre diocesi sono stati istituiti: a Potenza nel 1616 dal vescovo Achille Caracciolo (1616-1623); a Melfi nel 1623 dal vescovo Lazzaro Carefino (1622-1626); a Satriano durante l'episcopato di Girolamo Prignani (1680-1697); ad Anglona e Tursi all'inizio del '700 dal vescovo Domenico Sabbatino (1702-1732); a Venosa nel 1842 dal vescovo Michele De Gattis (1837-1847). Nella diocesi di Acerenza-Matera si sono istituiti due seminari: a Matera nel 1668 dal vescovo Vincenzo Lanfranchi (1665-1676) e ad Acerenza nel 1852 dal vescovo Antonio Di Maccio (1835-1854).

⁴³ Non pochi vescovi succedutisi si sono interessati in modo concreto, come il vescovo Carlo Gagliardi (1767-1778), che qualifica il livello dell'insegnamento, impartendo egli stesso lezioni di diritto canonico e civile, e, in particolar modo, come il vescovo Luca De Luca (1778-1792). Questi è un profondo uomo di cultura, il cui impegno trasfonde nella qualificazione degli insegnanti presso il Seminario, che annovera 120 alunni, gettando le basi sia per la formazione anche di due futuri

Identica attenzione riservò all'organizzazione dei cattolici. Con la collaborazione del vicario generale Giovanni Vizzini, e a Muro Lucano con la presenza del sacerdote Giuseppe Catalano, parroco della chiesa di S. Andrea (già chiesa di S. Francesco)⁴⁴, riuscì sin dai primi anni non solo a costituire una forte A. C. e un numeroso circolo giovanile "S. Gerardo Maiella" nel capoluogo, ma anche a suscitare entusiasmo negli altri centri della diocesi.

Sull'impegno morale e sull'azione dei laici ritornò più volte con lettere pastorali, richiamando al dovere di educare i propri figli in modo "armonico" all'insegna del motto di *mens sana in corpore sano*, "virile" affinché diventino uomini di forti propositi, di saldo carattere e di onesti costumi, e, infine, "religiosa" e "cristiana"⁴⁵. Ancor più i genitori erano chiamati all'educazione dei figli, in quanto la scuola pubblica intendeva fare a meno della religione, che, invece, rimaneva indispensabile per la formazione dei giovani nelle "virtù e nella moralità"⁴⁶. Invitava, altresì, a non cadere negli eccessi di fronte alla fede: da una parte l'indifferenza e la superficialità del ceto abbiente e, dall'altra, la superstizione e l'esteriorità del ceto non abbiente⁴⁷.

Sempre nell'ambito del rapporto con la società civile, si verificarono diversi eventi, per i quali lo Scarlata fece sentire la propria voce.

Se le elezioni politiche del 1913, le prime a suffragio quasi universale maschile e a partecipazione ufficiale dei cattolici tramite il "Patto Gentiloni", a differenza delle altre diocesi⁴⁸, non suscitarono in quella di Muro alcun problema, in quanto il candidato era unico, Francesco Saverio Nitti, per cui la molto probabile scelta astensionistica⁴⁹ dei cattolici non ebbe conseguenze, la guerra 1914-1918⁵⁰ non potette non coinvolgere anche la popolazione diocesana e, quindi, lo stesso vescovo, che tenne un atteggiamento favorevole alla neutralità dell'Italia, così come tutto l'episcopato lucano, ad eccezione del solo vescovo di Potenza, Roberto Razzoli, molto vicino alle tesi interventiste durante il periodo tra il 1914 e il 1915, anno in cui l'Italia entrò in guerra⁵¹.

vescovi, entrambi a Muro Lucano, Giovanni Filippo Ferrone (1797-1826) e Filippo Martuscelli (1827-1831), sia per l'ampliamento delle materie di studio, quali la lingua greca, la fisica e la metafisica, la matematica e la lingua ebraica.

⁴⁴ Per notizie sul Catalano cfr. A. R. MENNONNA, *Rievocando...*, in *Il primo giubileo sacerdotale del M. Rev. Dott. Giuseppe Catalano*, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1933, pp. 5-11.

⁴⁵ G. SCARLATA, *L'educazione della prole*, lettera pastorale del 1914, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1914.

⁴⁶ ID., *Scuola laica o cristiana?*, lettera pastorale del 1915, Napoli, Tip. Melfi e Joele, 1915.

⁴⁷ ID., *Il culto religioso*, lettera pastorale del 1916, Sarno, Tip. Fischetti, 1916.

⁴⁸ Per la conoscenza del comportamento elettorale dei cattolici in altre diocesi lucane cfr. M. MENNONNA, *Muro Lucano*, cit., pp. 147 e ss.

⁴⁹ L'elevatissimo numero di astensionisti può derivare dall'atteggiamento dei cattolici.

⁵⁰ Per ulteriori notizie e per la bibliografia inerente cfr. M. MENNONNA, *Muro Lucano*, cit., pp. 151 e ss.

⁵¹ G. ROSSINI (a cura di), *Benedetto XV i cattolici e la prima guerra mondiale*, Atti del convegno di studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962, Roma, Cinque Lune, 1963. In particolare cfr. A. MONTICONE, *I vescovi italiani e la guerra 1915-1918*, (ora anche in A. MON-

Questa posizione, altresì, era quella più diffusa in Basilicata, come nel Mezzogiorno. Infatti il ceto contadino, contrario alla guerra sia perché in essa non poteva che vedere i danni e i dolori, che avrebbero aggravato le già precarie condizioni economiche, rimase indifferente al dibattito apertosi in ogni paese.

In particolare a Muro si creò una frattura tra la gerarchia ecclesiastica, in linea con il vescovo Scarlata, che ritrovava nell'apostasia degli individui e degli Stati le cause del "dolore, rovina e sangue d'una guerra spaventosa, mai vista, terribilmente fraticida e barbara", ed alcuni dirigenti dell'Azione Cattolica, che presero attivamente parte alle manifestazioni interventiste, svoltesi a Muro Lucano e in qualche altro centro della diocesi.

Durante lo svolgimento della guerra, che rimaneva sempre per la gerarchia ecclesiastica, in linea con la posizione di Benedetto XV (1914-1922), "inutile strage"⁵², scattò lo spirito di collaborazione in merito all'assistenza morale e materiale delle famiglie dei soldati. L'azione umanitaria si intensificò dopo la disfatta di Caporetto e permase fino alla conclusione della guerra.

Anche la Chiesa, nel dopoguerra, si trovò a fronteggiare presentò gravissimi problemi inerenti alla morale e alla religiosità, connessi a quelli socio-economici.

Il vescovo Scarlata, da parte sua, al fine di recuperare i fedeli ad una vita religiosa più assidua e il clero ad uno zelo più intenso, nel 1920 emanò una lettera pastorale, in cui, dopo aver evidenziato che la popolazione era dilaniata da "ripercussioni profonde sulle menti e per conseguenza sul pensiero e sulla vita morale e religiosa", per cui era "indifferente" e "non curante" della religione e dei sacramenti, riteneva indispensabile adoperarsi per concretizzare un'immediata e capillare restaurazione cristiana⁵³, che passava, come più approfonditamente sostenne nella lettera pastorale del 1922, attraverso la riscoperta e la diffusione dell'Eucarestia⁵⁴.

Intensificò, altresì, la sua azione per la diffusione dell'Azione Cattolica e, così come avveniva nella diocesi di Potenza e Marsico, soprattutto con il sacerdote Vincenzo D'Elia⁵⁵, ma non nelle altre diocesi, tentò di organizzare il Partito Popolare Italiano, che non potette, tuttavia, conquistare spazi politici propri, in quanto, prima, preminente era Nitti, del quale, soprattutto a Muro, operavano ef-

TICONE, *Gli italiani in uniforme 1915-1918*, Bari, Laterza, 1972). Per una ricostruzione analitica cfr. B. VIGEZZI, *Da Giolitti a Salandra*, Firenze, Vallecchi, 1969. Sulla posizione assunte dall'episcopato lucano cfr. M. MENNONNA, *Spirito pubblico in Basilicata durante la grande guerra*, in "Basilicata", a.19 (1975).

⁵² G. ROSSINI (a cura di), *Benedetto XV i cattolici e la prima guerra mondiale*, Atti del convegno di studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962, Roma, Cinque Lune, 1963. In particolare cfr. A. MONTICONE, *I vescovi italiani e la guerra 1915-1918*, (ora anche in A. MONTICONE, *Gli italiani in uniforme 1915-1918*, Bari, Laterza, 1972).

⁵³ G. SCARLATA, *Restaurazione cristiana*, del 1920, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1920.

⁵⁴ ID., *L'Eucarestia*, del 1922, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1922.

⁵⁵ A. CESTARO, *Don Vincenzo D'Elia (1874-1962) prete giornalista*, in "Rassegna lucana", nn. 29-30, 1999.

ficienti fautori, e, poi, l'*Associazione dei combattenti*. Tali presenze ostacolarono anche la diffusione del Partito Nazionale Fascista, che, però, come nel resto del paese, prese il sopravvento, riuscendo a fagocitare la stessa *Associazione*.

Il fascismo trovò quasi tutti i vescovi lucani indifferenti, salvo successivamente ad averli pienamente favorevoli, anche per la sua politica di concessioni alla Chiesa cattolica⁵⁶, sulla scia Roberto Razzoli e Alberto Costa, rispettivamente vescovi di Potenza e Marsico e di Melfi e Rapolla⁵⁷. Si trattava di un episcopato rimasto identico, ad eccezione di due nuovi ordinari nominati durante il papato di Benedetto XV (1914-1922)⁵⁸.

Il successivo orientamento dei vescovi non poteva non rispecchiare gli indirizzi del nuovo pontefice Pio XI (1922-1939)⁵⁹. Il profilo ideologico-culturale del nuovo papa, maturato anche a Milano, dove era stato arcivescovo, lo portava a coniugare una certa indifferenza verso il sistema democratico e l'attenzione per il coinvolgimento delle masse; un autoritarismo centralizzato con un attivismo militante anche in periferia; un gusto teocratico-medievale con una modernizzazione delle dinamiche e delle tecniche organizzative moderne⁶⁰.

Senz'altre in questa strategia rientrò la nomina di 2 vescovi lombardi su 7 nuovi succedutisi in 4 delle 8 diocesi della Basilicata⁶¹.

⁵⁶ Già dal 1923 sono stati presi i primi provvedimenti favorevoli in politica ecclesiastica, quali lo stanziamento di 3 milioni per le chiese danneggiate, l'aumento delle congrue parrocchiali, l'introduzione del crocefisso nei luoghi pubblici e l'insegnamento religioso nelle scuole elementari.

⁵⁷ Per i vescovi lucani riferimenti ci sono in M. MENNONNA, *Muro Lucano*, cit. pp. 172 e ss.; M. CASELLA, *Per una storia dei rapporti tra A. C. e fascismo nell'età di Pio XI. Indagine nell'Archivio dell'Azione Cattolica Italiana*, in Paolo PECORARI (a cura di), *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il Pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Atti del V convegno di storia della Chiesa, Torreglia 25-27 marzo 1977, Milano, Vita e Pensieri, 1979, pp. 1158 e ss.; P. M. DIGIORGIO, *Gerarchia e laicato cattolico in Basilicata dal fascismo alla repubblica*, in R. P. VIOLI (a cura di), *La Chiesa del Sud tra guerra e rinascita democratica*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 277-302. Per tutto il Mezzogiorno, cfr. R. P. VIOLI, *Episcopato e società meridionale*, cit.; e A. D'ANGELO, *Vescovi, Mezzogiorno e Vaticano II*, Roma, Studium, 1998. Ampia è la bibliografia generale: per tutti cfr. A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, cit.; P. SCOPPOLA, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 372 e ss.; R. DE FELICE, *Mussolini*, voll. VII, Torino, Einaudi, 1965-1990.

⁵⁸ Nella diocesi di Gravina e Irsina viene nominato il francescano Giovanni Maria Sanna (1922-1953), sardo, e nella diocesi di Tricarico Raffaello Delle Nocche (1922-1960), campano.

⁵⁹ Per la figura di Pio XI cfr. S. TRAMONTIN, *Un secolo di storia*, cit., pp. 145-206. Inoltre, per aspetti particolari, cfr. P. SCOPPOLA, *La chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, in *Coscienza religiosa*, cit., pp. 421 e ss.; e C. BREZZI, *Pio XI e la "delusione" dei Patti Lateranensi*, in AA. VV., *Democrazia e cultura religiosa. Studi in onore di Pietro Scoppola*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 271-296.

⁶⁰ F. DE GIORGI, *Linguaggio militare e mobilitazione cattolica nell'Italia fascista*, in "Contemporanea", a. V, n. 2, aprile 2002, p. 262.

⁶¹ Soltanto 7 sono i nuovi ordinari, che toccano 4 diocesi. Nella diocesi di Anglona e Tursi sono nominati: Ludovico Cattaneo (1923-1930), lombardo; Domenico Petroni (1930-1935), calabrese, e il francescano Lorenzo Giacomo Inglese (1935-1945), siciliano. Nella diocesi di Melfi e Rapolla: Luigi Orabona Dell'Aversana (1930-1934), campano, e Domenico Petroni (1936-1966), calabrese, traslato. Nella diocesi di Muro Lucano: Bartolomeo Mangino (1935-1946), campano. Nel-

La diocesi di Muro Lucano non ebbe un nuovo ordinario, per cui ci fu continuità pastorale. La vita diocesana, nel settore religioso, si svolgeva con il perseguimento di diverse tappe notevoli grazie all'attivismo del vescovo e di un clero più preparato spiritualmente e culturalmente, formatosi nei Seminari campani, soprattutto di Napoli, dove si studiava per la mancanza di un Seminario Regionale Minore, che solo nel 1927 aprirà a Potenza⁶².

Proprio da questo clero usciranno tre vescovi, due nativi di Muro Lucano, Pasquale Quaremba e Antonio Rosario Mennonna, entrambi studenti presso il Seminario Regionale Campano a Posilipo, e uno di Castelgrande, Michele Federici.

Nel frattempo nel nuovo Seminario di Potenza studiavano 12 seminaristi, il cui numero complessivo più alto si verificherà nel 1929 con 18 frequentanti, provenienti da tutti i comuni della diocesi, per calare già nel 1934 a solo 9 unità⁶³ su una popolazione intorno ai 28 mila abitanti⁶⁴.

Oltre ai citati Congressi eucaristici, nel 1924 si tenne a Muro Lucano il primo convegno regionale di Gioventù Cattolica e nel 1926, nel corso del giubileo diocesano a seguito dell'Anno Santo del 1925, la celebrazione del secondo centenario della nascita di S. Gerardo Maiella, che a S. Quirico si aggiunse come compatrono della intera diocesi⁶⁵.

Tutte questa attività potevano svolgersi, anche perché le autorità fasciste tentavano di gestire con la loro presenza e miravano alla conquista del consenso, che culminò nei Patti Lateranensi del 1929, a seguito dei quali, sulla scia degli altri ordinari, lo Scarlata ebbe espressioni di esultanza: era stato "il gesto dell'Uomo provvidenziale, che spazzando via mille errori e pregiudizi con un Trattato e un Concordato (...) riconduce l'amata nostra patria (...) nell'amplesso dolcissimo del vicario di Gesù Cristo"⁶⁶.

Tuttavia sin dal 1930-1931, quando fu ordinato lo scioglimento dei circoli cattolici e il sequestro degli archivi, cominciarono ad incrinarsi i rapporti⁶⁷.

la diocesi di Potenza e Marsico: Cesare Augusto Bertazzoni (1930-1967), lombardo. Permangono gli stessi ordinari di Acerenza-Matera e nelle diocesi di Gravina-Irsina, Tricarico e Venosa.

⁶² Per notizie cfr. G. MESSINA, *La formazione del clero nei Seminari lucani nei primi decenni del '900*, in A. R. MENNONNA, *Voci dello spirito*, a cura di A. MENNONNA, Terlizzi-Copertino, Ed. Insieme-Non Tacere, 2003, pp. 27-38.

⁶³ Nel 1929 il numero dei seminaristi è così suddiviso: 7 di Bella, 3 di Muro, 3 di Ruvo del Monte e 1 per ciascun altro comune (Balvano, Castelgrande, Romagnano, Ricigliano, San Fele). In ognuna delle cinque classi ginnasiali vi è almeno un seminarista della diocesi.

⁶⁴ La popolazione è così suddivisa: a Muro Lucano 8.836; a Balvano 2.311; a Bella 4.515; a Castelgrande 2.388; a Rapone 1.736; a Ricigliano e a Romagnano, in totale, 2.509; a Ruvo del Monte 2.455; a San Fele 5.945.

⁶⁵ G. SCARLATA, *Notificazioni*, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1926.

⁶⁶ Id., *Vita cristiana. Giubileo*, lettera pastorale del 1929, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1929.

⁶⁷ Per approfondimenti, oltre alle opere citate di carattere generale, cfr. M. C. GIUNTELLA, *I fatti del 1931 e la formazione della "seconda generazione"*, in AA. VV., *I cattolici tra fascismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1975, pp. 173-234; R. MORO, *Afascismo e antifascismo nei movimenti intellettuali di A. C. dopo il '31*, in "Storia contemporanea", a. VI (1975), n. 4, pp. 733-

Infatti anche l'episcopato lucano mal sopportò tale iniziativa governativa e, pertanto, cominciò a manifestare un atteggiamento di diffidenza: i vescovi lucani nei propri documenti sempre più raramente facevano riferimento al fascismo, mentre intensificavano un'attività tutta di carattere religioso, senza sottovalutare mai un'organizzazione sempre più capillare dei circoli sia della gioventù maschile che delle donne.

Nonostante tra i vertici dell'Azione Cattolica e del regime, dal 1931 al 1937, i rapporti fossero ritornati ad essere improntati a rispetto anche grazie alla determinazione delle finalità esclusivamente religiose dell'associazionismo cattolico, in periferia, compresa la diocesi di Muro, non mancarono voci di dissenso e occasioni di contrasti⁶⁸.

Un'ulteriore rottura ufficiale si ebbe nel 1938, anno della nota legislazione razziale⁶⁹, mentre riflessi non si conoscono per la diocesi di Muro Lucano.

3. L'attivismo religioso dell'episcopato di Bartolomeo Mangino.

Dopo essere stata retta negli anni 1935-1937 in amministrazione apostolica da parte di Augusto Bertazzoni, vescovo di Potenza e Marsico dal 1930, la diocesi di Muro Lucano ebbe come vescovo Bartolomeo Mangino (1936-1946)⁷⁰, la cui pastorale si inserì in un contesto di una popolazione e di un clero che in larga misura aveva assorbito d'insegnamento e l'esempio fattivo dello Scarlata.

La scelta del Mangino rientrava negli indirizzi voluti da Pio XI: accanto agli aspetti basilari di disciplina e di ortodossia dottrina e a quelli già indicati, si richiedevano esperienze maturate nelle parrocchie o nei seminari, in modo che i vescovi fossero pastori di anime, educatori di coscienze e capaci di farsi ascoltare dalla gente.

Una caratteristica contingente, ma non meno essenziale, riguardava l'orientamento favorevole al regime fascista, che, al di là di ogni opinione personale dei singoli vescovi, era visto come l'artefice del riconoscimento dei diritti della Chiesa da parte dello Stato.

Il nuovo vescovo privilegiò il momento della preparazione teologica e culturale del clero e dei fedeli, non solo attraverso la parola e gli scritti, che, accanto

alle lettere pastorali e alle circolari, trovavano una sintesi nel bollettino diocesano, "l'Eco di S. Gerardo Maiella", da lui fondato nel 1937, ma anche tramite strutture, prima fra tutte l'istituto "Giustino De Jacobis"⁷¹, con la formazione delle prime classi della scuola media e, poi, del ginnasio, con relativo convitto per i frequentanti forestieri.

Ad eccezione di alcuni brani della prima lettera pastorale, in cui, dopo aver accennato all'opera meritoria svolta dall'"uomo provvidenziale", assicurava rispetto e collaborazione con il "Regime", nelle altre, in linea con l'atteggiamento assunto da quasi tutti i confratelli, non faceva alcun cenno agli aspetti civili e politici. Sempre nel suo primo documento, pressante fu la sollecitazione da una parte a considerare essenziali per il cristianesimo, accanto all'amore, il sacrificio e il dolore⁷², che si caratterizzavano attraverso l'abnegazione di se stessi⁷³ e che avevano come esempi i santi e, soprattutto, il Cristo con la sua croce⁷⁴; e dall'altra a ritornare alla fede e alla Chiesa, dove ogni cittadino poteva trovare la vera pace, che si attuava attraverso la pietà, la giustizia, la mansuetudine, la confidenza in Dio e la letizia dell'anima⁷⁵.

Dopo cinque anni di episcopato, poteva trarre un consuntivo soddisfacente, riconoscendo al clero di aver espresso piena collaborazione alle sue iniziative e ampia concordia al suo interno.

Per quanto riguardava l'Azione Cattolica riteneva di aver ottenuto in buona parte quanto programmato, cioè che "si attendesse più intensamente all'opera di formazione spirituale, senza parate e dimostrazioni esteriori, agendo in profondità, con giornate di studio ed esercizi spirituali".

L'istituto "De Jacobis" ormai era una realtà di istruzione e di cultura di rilievo⁷⁶; la *Cassa rurale* di Muro Lucano, emanazione della Chiesa locale, in precedenza in condizioni di chiusura, era stata recuperata e "sostenuta".

Costatava con amarezza, altresì, la permanenza di alcuni mali, la cui causa individuava nelle "condizioni topografiche" della diocesi. I nove paesi difficilmente potevano essere raggiunti sia per le carenti infrastrutture sia per le abbondanti nevicate; diffusa era ancora la malaria; la popolazione "per sette decimi" era dedita all'agricoltura, che si sviluppava in terreni poco fertili, e alla pastorizia, che usufruiva di ampie zone occupate da folti boschi; in due comuni mancava l'acquedotto; inesistente era l'attività industriale.

800; A. SINDONI, *Chiese locali, Azione Cattolica, fascismo e società civile prima e dopo i fatti del '31 nelle diocesi del Mezzogiorno*, in AA. VV., *Chiesa, Azione Cattolica e Fascismo nel 1931*, Atti dell'incontro di studio tenuto a Roma il 12-13 dicembre 1981, Roma, A.V.E., 1983, pp. 95-134.

⁶⁸ M. CASELLA, *Per una storia*, cit.

⁶⁹ Per tutti cfr. R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1993 (IV ed.).

⁷⁰ Bartolomeo Mangino, nato a Pagani (Salerno) il 12 dicembre 1883 e ordinato il 23 settembre 1906, si laurea in lettere e filosofia. Anche da canonico insegna presso il Seminario vescovile di Nocera finché non è nominato vescovo di Muro Lucano il 30 dicembre 1936, della cui diocesi prende possesso il 28 giugno 1937, rimanendovi fino al 18 febbraio 1946⁷², quando viene traslato nella diocesi di Caserta, che amministra fino alla sua morte, avvenuta il 25 maggio 1965.

⁷¹ Giustino De Jacobis, dichiarato beato, era nativo di San Fele ed era stato missionario e vescovo in Abissinia nella prima metà del 1800. Per notizie cfr. L. MARTINI, *S. Giustino De Jacobis, profeta dei nostri tempi*, in questa stessa pubblicazione, pp. 163 e ss.

⁷² B. MANGINO, *La volontà di Dio*, del 1937, Pagani, Casa Ed. S. Alfonso, 1937.

⁷³ ID., *L'Abnegazione*, lettera pastorale del 1938, Muro Lucano Tip. Ercolani, 1938-XVI.

⁷⁴ ID., *L'amore della Croce*, lettera pastorale del 1939, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1939-XVII.

⁷⁵ ID., *La vera pace*, lettera pastorale del 1940, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1940-XVIII.

⁷⁶ Negli anni 1940-1950 con presidenza del sac. Mauro Zaccardo, anch'egli docente, insegnavano: i sacerdoti Antonio Rosario Mennonna, Carmine Santolo, Luigi Gallucci, la suora Gemma D'Auria, nonché i laici Gerardina Pacella, Giuseppe Zampino e Giovanni Pagliuca.

In riferimento allo stato morale, il vescovo annotava che il popolo, salvo eccessi, era "di una semplicità mirabile, di una costanza e di una tenacia fortissima come le rocce, di una fiera e consapevole e composta". Diffuso, però, era l'attaccamento al denaro, da cui derivavano molti mali⁷⁷. Nel chiedersi i motivi di tale attaccamento alla "roba", rispondeva che in gran parte era dovuto "alla povertà del suolo e alla mancanza di industrie, che rendono la moneta più rara e perciò più apprezzata"⁷⁸.

In questi anni, in base ad un'indagine fatta compiere nel 1941 dal vescovo⁷⁹, la popolazione diocesana ammontava a 32.084 abitanti, suddivisa in 12 parrocchie, raggruppate a loro volta in tre foranie, e assistita da 42 sacerdoti⁸⁰, che svolgevano, al di fuori anche del proprio paese d'origine⁸¹, il loro ministero in diverse chiese presenti nel territorio diocesano⁸², escluse, ovviamente, quelle non più officiate⁸³, mentre diminuivano di anno in anno i seminaristi, oramai ridottisi

⁷⁷ Questi i mali individuati: "la spiccata tendenza alla litigiosità e la persistenza nelle liti, donde i pettegolezzi, le acridini, le mormorazioni, le inimicizie, le calunnie, le lettere anonime, le lotte tra famiglie, gli odi secolari, le vendette atroci, ed anche la scarsa generosità verso i bisogni della Chiesa".

⁷⁸ B. MANGINO, *Stato morale e religioso della Diocesi. Direttive norme disposizioni*, del 1941, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1941-XIX.

⁷⁹ Per i dati cfr. *Stato della Diocesi di Muro Lucano al 1 gennaio 1941*, in "L'eco di S. Gerardo Majella", Bollettino diocesano, a. V - n. 1, gennaio 1941.

⁸⁰ Le foranie sono tre: Muro Lucano con Bella e Castelgrande; San Fele con Ruvo del Monte e Rapone, comprendente anche il santuario di S. Maria del Monte di Pierno; Balvano con Ricigliano e Romagnano. Le parrocchie si trovavano 4 a Muro e una per ogni paese, le cui titolazioni sono le seguenti (con indicazione in parentesi della popolazione e del numero dei sacerdoti): a Muro (9.275 e 19 sac., di cui 9 canonici e 6 mansionari, dei quali qualcuno non nativo di Muro) S. Nicola e Camera in Cattedrale, S. Andrea Apostolo, S. Marco Evangelista, S. Maria delle Grazie nella frazione di Capodigiano; a Balvano (2.481 e 2 sac.) S. Maria Assunta; a Bella (5.130 e 4 sac.) S. Maria Assunta; a Castelgrande (2.598 e 5 sac.) S. Maria Assunta; a Rapone (2.025 e 2 sac.) S. Nicola di Bari; a Ricigliano (1.207) S. Pietro Apostolo; a Romagnano (735 e 1 sac. + 1 cappellano militare) SS. Rosario; a Ruvo del Monte (2.687 e 2 sac.) S. Maria Assunta; a San Fele (6.587 e 5 sac.) S. Maria della Quercia.

⁸¹ Si può dire che in modo più marcato inizia il fenomeno della distribuzione del clero, prescindendo dal luogo di origine, dove, per il passato, prevalentemente si lasciavano esercitare il loro ministero.

⁸² Le chiese, per lo più molto piccole, officiate (nei giorni festivi o in qualche festività) sono: a Muro Lucano Maria SS. del Carmine, SS. Immacolata (cappella presso orfanotrofio delle Stimmatine), S. Maria della Neve (nel *Pianello*), S. Francesco d'Assisi (ex convento dei Cappuccini), S. Maria di Capilanti, S. Vito; a Balvano S. Antonio da Padova, S. Maria di Costantinopoli; a Bella S. Maria delle Grazie, Maria SS. del Carmine, S. Vincenzo Ferreri, Maria SS. Ausiliatrice (presso asilo infantile delle Figlie di Maria Ausiliatrice o Salesiane); a Castelgrande S. Maria degli Angeli (presso asilo infantile delle Salesiane), S. Maria di Costantinopoli, S. Vito; a Rapone SS. Rosario, S. Cuore di Gesù, S. Michele Arcangelo, S. Maria dei Santi, SS. Crocifisso, S. Vito; a Ricigliano Anime del Purgatorio o S. Nicola, Maria SS. Incoronata, S. Vito, S. Lucia; a Ruvo del Monte SS. Annunziata al cimitero, S. Rocco, S. Calvario sul monte Finaita, SS. Crocifisso o Calvario, S. Anna, S. Antonio da Padova (ex convento dei Conventuali), Maria SS. Incoronata; a San Fele santuario di S. Maria di Pierno, Maria SS. Addolorata, S. Vincenzo Ferreri ai Cecci, cappella presso asilo infantile delle Stimmatine.

⁸³ Le chiese non più officiate sono: a Muro Lucano Vergine Addolorata, S. Pietro Apostolo al casale, Maria SS. di Loreto; a Balvano SS. Rosario (sede ex confraternita del SS. Rosario), Maria SS. delle Grazie, S. Lucia, Maria SS. del Carmine; a Castelgrande S. Pietro Apostolo a Piagaro, Monte dei Morti; a Ricigliano S. Nicola, S. Caterina, S. Antonio Abate; a Romagnano S. Vito.

a 15 unità⁸⁴. Per arginare quest'ultimo fenomeno intervenne con pressanti sollecitazioni ad iniziare nel 1943 con una lettera pastorale del tutto dedicata alle vocazioni, responsabilizzando i sacerdoti, genitori e le varie associazioni ecclesiali, ma raccomandando che ogni intervento doveva mirare ad aiutare la maturazione di tale scelta nei giovani e giammai a "suscitare" le vocazioni, compito quest'ultimo della grazia di Dio e non delle pressioni degli uomini⁸⁵.

In diocesi risultavano inesistenti le comunità di ordini religiosi maschili, mentre presenti erano quelle congregazioni femminili delle Stimmatine, delle Figlie della Carità e delle Figlie di Maria Ausiliatrice, che gestivano anche asili infantili⁸⁶. Le confraternite erano 10, presenti erano i circoli dell'Azione cattolica⁸⁷. Operavano due orfanotrofi e un ospedale⁸⁸.

La pastorale del Mangino dovette subire una virata per gli avvenimenti bellici e postbellici, che, seppur marginalmente, toccarono anche i centri della sua diocesi per la morte e la prigionia di propri soldati e per la grave crisi economica dell'intero paese, che maggiormente toccò la Basilicata, regione più arretrata del Mezzogiorno⁸⁹.

Durante il suo episcopato emerse, altresì, un'altra questione: il passaggio dalla dittatura fascista all'organizzazione dello Stato su basi democratiche.

⁸⁴ I seminaristi sono così suddivisi: 5 presso il Pontificio Seminario Regionale Minore di Potenza; 8 presso il Pontificio Seminario Regionale Maggiore di Salerno; 2 presso la Pontificia Facoltà Teologica "S. Luigi" a Posilipo in Napoli.

⁸⁵ B. MANGINO, *L'opera delle vocazioni*, del 1943, Pagani, Casa Ed. S. Alfonso di E. Donini & figli, 1943-XXI.

⁸⁶ Le Stimmatine hanno 4 case: 2 a Muro Lucano, in totale con 11 suore; a San Fele con 5 suore; a Ruvo del Monte con 5 suore. Le Figlie della carità del PP. Sangue una casa a Balvano con 4 suore. Le Salesiane 2 case: a Castelgrande e a Bella con 4 suore ciascuna. Tutte gestiscono asili infantili, laboratori di ricamo e circoli di Azione cattolica.

⁸⁷ Le confraternite sono: Maria SS. Immacolata a Muro Lucano; Maria SS. Immacolata e S. Vito a Castelgrande; SS. Rosario e S. Cuore di Gesù a Rapone; S. Giuseppe e SS. Sacramento a Ruvo del Monte; Anime del Purgatorio a Ricigliano; SS. Annunziata e SS. Addolorata a San Fele. Non si hanno dati circa la consistenza numerica dell'AC.

⁸⁸ I due orfanotrofi si trovano a Muro con circa 30 orfanelle, affidate alle Stimmatine, e a Castelgrande intorno a 20 orfanelle affidate alle Salesiane. Nell'ospedale, quale ospizio per anziani, prestano assistenza le Stimmatine.

⁸⁹ Per una breve visione delle condizioni regionali e diocesane, compresa la bibliografia nazionale e locale, cfr. M. MENNONNA, *Muro Lucano*, cit. pp. 187 e ss.; e G. D'ANDREA, *Dal governo di Salerno alla crisi della Prima Repubblica: problemi interpretativi e percorsi di ricerca*, in G. DE ROSA e A. CESTARO, *Storia della Basilicata*, vol. IV, *L'età contemporanea*, Bari, Laterza 2002, pp. 265-286. Per il Mezzogiorno cfr. AA. VV., *Campagne e movimento contadino nel Mezzogiorno d'Italia. Dal dopoguerra a oggi*, II, Bari, De Donato, 1979. Ampia la storiografia sul dopoguerra sul piano nazionale: per tutti cfr. N. KOGAN, *L'Italia del dopoguerra. Storia politica dal 1945 al 1966*, Bari, Laterza, 1968; Giuseppe MAMMARELLA, *L'Italia dopo il fascismo: 1943-1973*, Bologna, Il Mulino, 1974; C. PINZANI, *L'Italia repubblicana*, in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1976, IV, t. 3, *Dall'Unità ad oggi*, pp. 2484 e ss.; A. LEPRE, *Storia della prima repubblica*, Bologna, Il Mulino, 1995; P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Egli, al pari degli altri vescovi, avvertì la necessità e l'urgenza di riconsiderare la vita ecclesiale con forte impegno anche nel civile. Si trattava, d'altra parte, di concretizzare in periferia l'indirizzo del nuovo pontefice Pio XII (1939-1958), che poneva l'accento sulla centralità della Chiesa cattolica in tutte le civiltà e le realtà storiche⁹⁰, soprattutto nei momenti di crisi anche economico-sociale come si presentavano, dopo la guerra, quella europea e quella italiana: la Chiesa non doveva essere statica e attendista, bensì mobilitata e movimentista, attiva e attenta a dettare orientamenti su tutti i problemi e all'interno di qualsiasi forma associativa e politica.

Un'applicazione consequenziale di tale posizione per il laicato cattolico produsse la propria unità nella Democrazia Cristiana.

4. I vescovi della ricostruzione e del collateralismo

Il vescovo Mangino traghettò il mondo cattolico in questo partito politico, anche attraverso le Acli e la Coldiretti, la cui organizzazione e assistenza spirituale fu affidata al sacerdote Antonio Rosario Mennonna, già, altresì, impegnato nell'Azione Cattolica, che fu il serbatoio principale della dirigenza del nuovo partito dei cattolici.

Per quanto riguardava, in particolare, il comportamento elettorale, il vescovo precisava che, pur dovendo aderire naturalmente alla Democrazia Cristiana, tuttavia non bisognava considerare "avversari" quelli che militavano in altri partiti ed erano rispettosi della religione cattolica e dei suoi insegnamenti, escludendo così i partiti ad orientamento laicista e marxista, quasi esclusivamente di sinistra. Anche netta era la sua convinzione che la qualifica "liberale" o "democratica" non poteva garantire il vero "risorgimento" e la vera "ricostruzione" del paese senza quella "cristiana", perché nessuna morale poteva uguagliare o sostituire la morale cristiana⁹¹.

Anche in questo si trattava di prestare obbedienza al pontefice. Infatti i vescovi, per i quali, a partire dal 1954, accanto alla Conferenza Episcopale Regionale, verrà istituita la Conferenza Episcopale Nazionale (per l'Italia CEI)⁹², tuttavia entrambe, almeno fino al Concilio Vaticano II, senza alcuna funzione decisionale, nel programma di Pio XII avevano il compito di applicare, in pieno spirito di obbedienza, le direttive centrali, impartite, appunto dalla S. Sede, piuttosto che "progettare nuovi modelli di organizzazione"⁹³.

⁹⁰ P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato negli anni della modernizzazione*, in Andrea RICCARDI (a cura), *Le chiese di Pio XII*, Bari, Laterza, 1986, p. 7; G. MICCOLI, *La chiesa di Pio XII nella società italiana del dopoguerra*, in AA. VV., *Storia dell'Italia repubblicana*, Torino, Einaudi, 1994, I, *La costruzione della democrazia*, pp. 537-613.; e A. D'ANGELO, *Vescovi*, cit.

⁹¹ B. MANGINO, *Per risorgere*, del 1945, Muro Lucano, Tip. Ercolani, 1945.

⁹² Per il ruolo svolto rimando a A. RICCARDI, *La conferenza Episcopale Italiana negli anni Cinquanta e Sessanta*, in Giuseppe ALBERIGO (a cura di), *Chiese italiane e Concilio*, Torino, Marietti, 1988, pp. 35-59.

⁹³ Silvio FERRARI, *L'organizzazione istituzionale della Chiesa italiana in età pacelliana*, ivi, p. 56. Per una visione generale rimando a G. ALBERIGO, *La chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, ivi, 15-34.

Ad essi, oltre alla capacità di sensibilizzare e animare cristianamente la comunità, si richiedevano preparazione teologica e culturale, spiritualità e dedizione alle pratiche di pietà.

In questo nuovo profilo di vescovo rientrava anche l'aspetto relativo alla preparazione culturale con ricerca anche tra sacerdoti laureati. Ne conseguì un rinnovamento, su scala nazionale, di oltre il 50% dei vescovi con nuove nomine o con traslazioni di sedi, segnali questi di un intervento deciso della S. Sede del pontefice sulla Congregazione Concistoriale, l'istituto preposto ad occuparsi delle diocesi italiane.

Nelle 8 diocesi lucane, anche se ormai quella di Venosa dal 1923 è assegnata sempre *ad personam* al vescovo di Melfi-Rapolla, in 4 si succedettero 8 nuovi ordinari, dei quali, seguendo un metodo già attuato, 3 provenivano da regioni settentrionali, con il chiaro scopo di apportare nuove esperienze e nuovi stimoli pastorali in un territorio ancora bloccato sul piano religioso, sociale e culturale, mentre cominciava ad essere presente anche una rappresentanza lucana più significativa⁹⁴.

Nella diocesi di Muro Lucano dopo il Mangino, traslato nel 1946 nella diocesi di Caserta, in riferimento al periodo di Pio XII, si ebbero due campani e un lucano: Giacomo Palombella, Guido Sperandeo e Antonio Rosario Mennonna.

Il primo fu nominato amministratore apostolico e, subito dopo, il 14 febbraio 1946, vescovo della diocesi, che resse fino al 1951, anno della traslazione nella diocesi di Calvi e Teano, e, ancora come amministratore apostolico, fino al 1952⁹⁵.

Questi, nel quadro degli indirizzi pontifici e sul presupposto che ogni credente doveva abbandonarsi alla volontà di Dio⁹⁶, tracciò un itinerario pastorale che privilegiò l'organizzazione del mondo cattolico, la riscoperta dell'attivismo pastorale del clero, che potette vantare nel 1947 la nomina dell'arciprete murese Pasquale Quaremba a vescovo di Anglona e Tursi⁹⁷, la diffusione delle pratiche

⁹⁴ Nell'arcidiocesi di Acerenza sono nominati: Vincenzo Cavalla (1946-1954), piemontese; Domenico Picchinenna (1954-1961), lucano. Nella diocesi di Anglona e Tursi: Pasquale Quaremba (1947-1957), lucano; Secondo Tagliabue (1957-1970), piemontese. Nella diocesi di Gravina e Irsina: Aldo Forzoni (1953-1961), toscano. Nelle altre diocesi rimangono gli ordinari risalenti al periodo di Pio IX.

⁹⁵ Giacomo Palombella, nato ad Acquaviva delle Fonti (Ba) il 19-1-1898, è ordinato il 24 febbraio 1923 con licenza in filosofia, conseguita presso l'università del Laterano in Roma. E' direttore spirituale presso il Seminario diocesano di Bari, svolgendo anche attività nel settore dell'Azione Cattolica, quale assistente ausiliario del Centro nazionale della Gioventù Femminile e delle Donne. Da arciprete nella sua città natale, viene nominato vescovo della diocesi di Muro Lucano il 14 febbraio 1946. Vi rimane fino al 3 gennaio 1951, quando è traslato nella diocesi di Calvi-Teano, da dove passa come arcivescovo il 18 febbraio 1954 presso la nuova arcidiocesi di Matera con una presenza fino alla rinuncia, avvenuta il 16 marzo 1976. Muore il 31 gennaio 1977.

⁹⁶ G. PALOMBELLA, *L'abbandono nella volontà di Dio*, Muro Lucano, Tip. B. Ercolani, 1951.

⁹⁷ Pasquale Quaremba, nato a Muro Lucano il 19 giugno 1905, frequenta prima il Seminario di Benevento e poi il Seminario Maggiore di Napoli, a Posilipo. Da sacerdote svolge attività parro-

di pietà e l'attenzione ai fenomeni politici in modo da regolare gli orientamenti dei cattolici, a cominciare, nel giugno del 1946, dalle elezioni per la scelta istituzionale e per la scelta politica dei costituenti.

Non si hanno elementi per definire se sia intervenuto nel dibattito sulla questione circa l'inserimento dei Patti Lateranensi nella nuova Costituzione, ma senz'altro si può presupporre che abbia contestato da una parte la campagna anticlericale esplosa tra il 1946 e il 1947, e, dall'altra, operato per diffondere nella comunità diocesana la necessità e l'utilità del riconoscimento costituzionale degli accordi tra Stato e Chiesa del 1929⁹⁸.

La sua attività rientrò sia nelle iniziative promosse dall'episcopato della propria regione ecclesiastica, la salernitano-lucana, nel campo della spiritualità, come nella elaborazione della lettera pastorale collettiva del 1947 in preparazione al II Congresso Eucaristico⁹⁹, sia in quelle intraprese dall'intero episcopato meridionale, che, guardando con particolare attenzione alla questione sociale, a questa dedicò, nel 1948, una lettera pastorale collettiva.

Con tale documento i vescovi entravano nel vivo della questione meridionale, affermando, tra l'altro, che era indispensabile procedere alla riforma agraria per

chiale presso la chiesa di S. Marco in Muro Lucano e, come arciprete, presso la Cattedrale. Nel 1947 è nominato vescovo di Anglona e Tursi, dove rimane fino alla traslazione nella diocesi di Gallipoli (Lecce), avvenuta il 20 giugno 1956, rimanendovi per 26 anni, fino al 15 giugno 1982, quando si ritira a Muro Lucano, dove muore il 12 dicembre 1986. La sua pastorale, fondamentalmente pietistico-devozionale, punta sulla riscoperta del culto della Madonna, sul ruolo essenziale della parrocchia e sull'unità dei cattolici. Nel corso del suo episcopato affronta spesso le tematiche relative al Concilio Vaticano II, alla libertà religiosa, alla ricerca teologica, alla delinquenza minore, all'erotismo, alla corsa al denaro, alla caduta dei valori spirituali. Notizie si trovano in *Saluto di commiato a S. E. Rev.ma Pasquale Quaremba, vescovo di Gallipoli*, in "Vita nostra", Bollettino ufficiale della diocesi di Gallipoli, n. 2, 1982, pp. 84-103; e in A. D'ANGELO, *Vescovi*, cit., p. 60.

⁹⁸ La mancanza di documentazione, come i "Bollettini ufficiali", per il momento non permette di offrire un quadro del dibattito svoltosi in diocesi intorno alla elaborazione della Costituzione, soprattutto per l'inserimento dei Patti Lateranensi, quando è recrudesciente la campagna anticlericale. Per notizie su scala nazionale cfr. P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 243 e ss.; F. FONZI, *L'amministrazione civile e l'ordine pubblico*, in *Il Parlamento Italiano 1861-1988*, Milano, Nuova CEI, 1989, XIV, 1946-1947, *Repubblica e Costituzione*, pp. 157-173; M. CASELLA, *Giornali cattolici e società italiana. "L'osservatore romano" e "Il Quotidiano" (1944-1950)*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1994, pp. 176 e ss.; e ID., *Clero e Politica in Italia (1942-1948)*, Galatina, Congedo, 1999. Sulla discussione parlamentare e sul dibattito nazionale circa l'inserimento dei Patti Lateranensi nella Costituzione repubblicana vasta è la letteratura, comprendente non pochi libri già citati e i seguenti: G. D'ALESSIO (a cura di), *Alle origini della Costituzione italiana*, Bologna, Il Mulino, 1979; R. RUFFILLI (a cura di), *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, vol. 2, Bologna, Il Mulino, 1979. Per una sintetica visione cfr. V. FALZONE-F. PALERMO-F. COSENTINO, *La Costituzione della Repubblica italiana*, Milano, Mondadori, 1976; C. GHISALBERTI, *Storia costituzionale d'Italia 1848-1948*, Bari, Laterza, 1977, II, pp. 360 e ss.; e P. SCOPPOLA, *Gli anni della Costituente fra politica e storia*, Bologna, Il Mulino, 1980.

⁹⁹ *La Santa Messa*, lettera pastorale collettiva dell'episcopato salernitano-lucano, Salerno, Litotipografia cav. M. Spadafora, 1947.

impedire la concentrazione delle ricchezze in mano di pochi e che il pensiero cristiano era perennemente proteso a difesa del lavoro e della giustizia sociale, in cui non solo i beni materiali, bensì anche quelli spirituali e culturali dovevano essere garantiti attraverso la libertà, l'istruzione e la salvaguardia della dignità del lavoratore. Precisavano che questi beni non potevano essere assicurati né dal socialismo né dal comunismo, così come non potevano esserlo dal liberalismo¹⁰⁰.

Il loro intervento diretto scaturiva dal fatto che non potevano restare indifferenti dinanzi alla miseria delle classi meno abbienti, in particolare modo il mondo rurale¹⁰¹. In linea con la posizione assunta dal papa, sottolineavano che la ricchezza era da intendersi come strumento e non come fine; il lavoro come espressione di dignità, e la proprietà privata come diritto di tutti¹⁰².

Una verifica dell'impulso dato nella sfera civile, anche per il Palombella, si ebbe in occasione delle elezioni politiche del 18 aprile 1948, quando, anche nella sua diocesi la gerarchia ecclesiastica con tutte le organizzazioni cattoliche si schierò apertamente con la Democrazia Cristiana¹⁰³.

Al pari del Mangino, lo stesso trovò nel clero, composto di 39 unità su una popolazione intorno alle 37 mila abitanti¹⁰⁴, una fattiva collaborazione, per cui potette concretizzare ogni iniziativa, soprattutto attraverso le 13 parrocchie¹⁰⁵.

Sul piano prettamente religioso segnarono il suo episcopato alcune iniziative, quali l'istituzione dei ritiri mensili per i laici, la continue visite presso le scuole

¹⁰⁰ *I problemi del Mezzogiorno*, lettera collettiva dell'episcopato meridionale, Roma 1948. Un'analisi è compiuta da S. TRAMONTIN, *Società, religiosità e movimento cattolico in Italia meridionale*, Roma, La Goliardica, 1977, pp. 321 e ss.

¹⁰¹ Così scrivono: "Non possiamo rimanere indifferenti o inerti di fronte alla persistente miseria di alcune classi del popolo, alla precarietà di vita e instabilità del bracciantato, al reddito estremamente basso di alcuni lavoratori e coloni, all'evidente ingiustizia di talune forme contrattuali, all'insufficienza di alcune strutture economiche, ai complessi e gravi problemi connessi col persistere del latifondo".

¹⁰² I vescovi affermano che "la ricchezza doveva essere per l'uomo uno strumento utilizzato per il suo miglioramento e per il raggiungimento del suo 'fine supremo'; i beni materiali dovevano essere messi al servizio di tutti gli uomini; anche la proprietà privata doveva costituire un naturale diritto di ciascuno; bisognava garantire la formazione di un 'ordinamento sociale' più equo, capace di impedire la concentrazione della ricchezza in mano a pochi, e di assicurare la proprietà privata a tutti i ceti sociali; il lavoro doveva essere per tutti gli individui il mezzo di sostentamento per se stessi e per i propri figli, e doveva, inoltre, essere disciplinato in modo da salvaguardare la dignità dell'uomo e favorire una più elevata formazione in tutti i figli delle classi operaie dotati di intelligenza e buona volontà".

¹⁰³ Ampia è la bibliografia sul piano nazionale. Per tutta, cfr. M. CASELLA, *18 aprile 1948. La mobilitazione delle organizzazioni cattoliche*, Galatina, Congedo, 1992. In questo studio vi sono riferimenti anche alla diocesi di Muro e precisamente pp. 405 e 413. In particolare per Muro Lucano cfr. M. MENNONNA, *Muro Lucano*, cit., pp. 203 e ss.

¹⁰⁴ Questi i sacerdoti distribuiti nei vari centri della diocesi (in parentesi il numero degli abitanti): a Muro 18 (10.466); a Balvano 2 (2.875); a Bella 5 (6.375); a Castelgrande 3 (3.36); a Rapone 2 (2.269); a Ricigliano 2 (1.450); a Romagnano 1 (792); a Ruvo del Monte 2 (3.121); a San Fele 4 (7.933).

¹⁰⁵ Solo a Muro si istituisce una nuova parrocchia: S. Maria del Carmine.

elementari ad intrattenersi con gli insegnanti e gli alunni, l'incremento dell'Azione Cattolica.

A succedergli fu Matteo Guido Sperandeo (1952-1954)¹⁰⁶. Per la brevità della sua permanenza non ebbe il tempo di caratterizzare il suo episcopato. Seguì le orme del predecessore, intensificando l'impegno organizzativo delle strutture cattoliche.

Sempre nell'ambito degli orientamenti voluta dalla S. Sede, il 1955 fu nominato vescovo della stessa diocesi di origine Antonio Rosario Mennonna¹⁰⁷. Resse la diocesi fino al 22 febbraio 1962.

Durante il settennio di episcopato impostò una pastorale mirante, da una parte, a consolidare le strutture religiose, sia attraverso lavori di restauro, come per la Cattedrale e il palazzo vescovile, sia attraverso edificazioni di chiese; e, dall'altra, a far penetrare capillarmente la presenza della Chiesa tramite la erezione di parrocchie, il cui numero fu aumentato di cinque¹⁰⁸ con una popolazione di oltre 33 mila (diminuita, cioè, di circa l'8%)¹⁰⁹. Si segnava la presenza di 34 sacerdoti e di 8 seminaristi, di cui 7 liceali e 1 già nel corso teologico. Per quanto riguardava il clero secolare erano tornati a Muro Lucano i Cappuccini nel convento fuori dalle mura, in cui operava anche una scuola di noviziato, mentre rimanevano sette le comunità di suore con un numero, però, maggiore di operatrici all'interno di ogni struttura: quattro erano affidate alla congregazione delle Stimmatine, due di Maria Ausiliatrice e una delle Figlie della Carità¹¹⁰.

La sua strategia fu quella di operare al fine di innestare una fede più convinta e più matura¹¹¹, come punto saldo di partenza e di approdo, sulla scia delle testimonianze di santi, primo fra tutti S. Gerardo Maiella e sotto la protezione della

Madonna, sull'unità intorno al magistero del papa e della Chiesa, e sullo spirito di carità.

Non minore attenzione riservò alla crescita culturale della popolazione, rivolgendo particolare attenzione soprattutto alle fasce più povere: a Muro, presso alcuni locali dell'ex Seminario, istituì, infatti, un collegio con trattamento gratuito, al cui interno operava la scuola elementare, per 75 ragazzi di famiglie bisognose o impossibilitate a far frequentare la scuola, perché domiciliate in masserie sparse sulle montagne.

Nella sua *Relatio ad limina*, prima ed ultima, del 1961, nel presentare lo stato della diocesi poteva affermare che circa la fede non si verificavano gravi errori, se non quello connesso al comunismo, che, però, era espressione di lotte locali piuttosto che di adesione ideologica. Anche la superstizione era ridimensionata, mentre in generale lo spirito religioso era diffuso, pur mancando, soprattutto a livello maschile, intensa frequenza ai riti liturgici, compresa la messa. Questo si verificava anche perché la maggior parte della popolazione viveva stabilmente nelle campagne e sulle montagne, dove mancavano luoghi di culto, cui si era cercato di sopperire con la costruzione di alcuni, elevati anche a parrocchie¹¹².

In merito all'associazionismo le confraternite rimasero identiche, mentre l'Azione Cattolica si era ampliata, non solo con la presenza in ogni parrocchia di tutti i settori, ma anche con un aumento di soci, che avevano superato le 2 mila unità¹¹³.

Il suo episcopato nel 1961 fu interrotto per la traslazione nella diocesi di Nardò, avvenuta nel 1961, durante, cioè, il pontificato di Giovanni XXIII (1958-1963), il papa del Concilio Vaticano II, svoltosi dal 1962 al 1965.

Per quanto breve, questo nuovo pontificato per la Chiesa comportò una profonda innovazione anche nella caratterizzazione dell'episcopato, che si richiese più attento e più aperto al dialogo con il mondo. Ed ancora, riconosciuta la centralità del vescovo, questi, sempre come pastore doveva saper cogliere, in ampia autonomia, le occasioni più idonee per realizzare la strategia pastorale. Il vescovo, quindi, era riconosciuto responsabile della propria comunità e, non da meno, capace di ascolto e interprete delle sue esigenze¹¹⁴.

Questi orientamenti non poterono non influenzare la pastorale dell'episcopato esistente e le scelte dei nuovi vescovi, che per la Basilicata furono due, di cui uno, Corrado Ursi, traslato proprio dalla diocesi di Nardò¹¹⁵.

¹¹² Si tratta delle chiese di S. Gerardo Maiella in località *Ponte Giacoia* nel territorio di Muro Lucano; di S. Antonio ai Casali e di S. Cataldo nel territorio di Bella; di S. Vincenzo ai Cecci nel territorio di San Fele (cfr. ID., *Prima relatio*, cit.)

¹¹³ ID., *Prima relatio*, cit.

¹¹⁴ Elementi interpretativi si trovano anche in G. ALBERIGO, *La chiesa*, cit. p. 27.

¹¹⁵ Nell'arcidiocesi di Acerenza sarà promosso Corrado Ursi (1961-1966), pugliese; nella diocesi di Tricarico Bruno Maria Pelaia (1961-1974), calabrese.

¹⁰⁶ Matteo Guido Sperandeo, nato a Lauro (Avellino) il 2 ottobre 1908, frequenta il Seminario Maggiore di Napoli, a Posilipo. E' ordinato il 26 maggio 1932. Dopo varie esperienze presso parrocchie a Boscoreale di Torre Annunziata (Napoli) e a Marigliano (Napoli), il 28 maggio 1949 è nominato vescovo titolare di Samos e il 10 settembre 1951 ausiliare del vescovo della diocesi di Nola (Salerno), Michele Raffaele Camerlengo. E' traslato nella diocesi di Muro Lucano il 23 febbraio 1952 per esserlo ancora il 5 settembre 1954 in quella di Calvi e Teano, alla quale rinuncia il 17-8-1984. Muore a Fisciano (Sa) il 1 dicembre 1987.

¹⁰⁷ Antonio Rosario Mennonna, nato a Muro Lucano il 27 maggio 1906, dopo aver frequentato gli studi presso i Seminari di Benevento e di Posilipo, si laurea in teologia e, poi, in lettere classiche. Insegna, prima, presso il Seminario Pontificio di Potenza e, poi, presso l'istituto di scuola media e ginnasio "De Jacobis" di Muro Lucano, divenendone preside. Parroco e canonico, si interessa dell'organizzazione dell'Azione Cattolica e di altre associazioni cattoliche. E' nominato vescovo di Muro Lucano 5 gennaio 1955 e vi rimane fino alla traslazione nella diocesi di Nardò, avvenuta il 22 febbraio 1962, alla quale rinuncia il 30 settembre 1983. E' vivente.

¹⁰⁸ Raggruppate nelle tre foranie di Muro Lucano, di San Fele e di Balvano, le parrocchie sono 18.

¹⁰⁹ Questo il numero degli abitanti per singolo paese: a Muro Lucano 9.910; a Balvano 2.646; a Bella 6.194; a Castelgrande 2.438; a Rapone 2.048; a Ruvo del Monte 2.855; a San Fele 7.231; a Ricigliano 1.408; a Romagnano 623.

¹¹⁰ A. R. MENNONNA, *Prima relatio quinquennalis de statu Muranae dioecesis*, del 1961.

¹¹¹ ID., *La fede*, prima lettera pastorale, in A. MENNONNA (a cura di), *Verbum*, Galatina, Ed. Salentina, 1980, p. 15-27.

5. I vescovi dal Concilio Vaticano II alla costituzione dell'arcidiocesi di Potenza-Muro Lucano-Marsiconuovo

Nello stesso anno nella diocesi di Muro Lucano venne inviato Umberto Altomare, già vescovo ausiliare nella diocesi di Mazara del Vallo¹¹⁶.

Giunse a Muro Lucano alla vigilia del Concilio, al quale partecipò e del quale sosteneva che non fosse espressione di una "rottura col passato", ma solo "uno sviluppo della dottrina". Il suo precipuo impegno fu quello di trasmettere lo spirito conciliare in diocesi, laddove bisogna scuotere la resistenza del clero e, soprattutto, della popolazione, entrambe le categorie convinte che "nulla nella Chiesa fosse accaduto", nonostante il Concilio¹¹⁷.

Sin dalla sua prima lettera pastorale aveva chiamato a raccolta il clero e i fedeli affinché riconoscessero nella diocesi non una circoscrizione territoriale, bensì una unità reale intorno al vescovo, al papa e a tutta la Chiesa, in cui i più bisognosi avrebbero dovuto trovare un posto di privilegio sia a livello di attenzione che di elevazione socio-economico¹¹⁸.

Oltre ad un'ulteriore lettera pastorale del 1965, mirata sulla liturgia¹¹⁹, il vescovo attraverso il bollettino diocesano¹²⁰, attraverso la quale impartiva il suo magistero: richiedeva un clero santo per santificare a sua volta la comunità e un impegno sempre maggiore per rompere il cerchio di apatia e di silenzio intorno al sacerdote; riconosceva che il laicato fosse sufficientemente maturo per giudicare e discernere le nuove responsabilità che il Concilio aveva ad esso riconosciuto; ricordava che la famiglia, la scuola e la Chiesa erano alla base per l'affermazione e la promozione dei valori fondamentali dell'uomo.

Più solleciti furono i suoi richiami per prevenire il fenomeno della contestazione giovanile e, in pochi casi, dello stesso clero a partire dal 1968: in diocesi, in particolare nel clero, non si ebbero fenomeni eclatanti, mentre non mancarono forti prese di posizione in qualche sacerdote di più attenta apertura al messaggio conciliare.

Per quanto riguarda l'Azione Cattolica, almeno fino al 1968, rimase con un numero di iscrizioni al di sopra delle 2 mila unità.

¹¹⁶ Umberto Altomare, nato a Cellara (Cosenza) il 12-12-1914, compie gli studi nel Seminario di Cosenza e, da sacerdote, svolge prima a Rogliano (Cosenza) e poi a S. Giovanni in Fiore (Cosenza) le funzioni di parroco ininterrottamente dal 1941 al 1960. Il 31 marzo 1960 è nominato vescovo ausiliare nella diocesi di Mazara del Vallo (Trapani) e il 10 luglio 1962 vescovo della diocesi di Muro Lucano, che regge fino al 23 agosto 1970, svolgendo anche la funzione di amministratore apostolico nelle diocesi di Melfi-Rapolla e Venosa dal 5 ottobre 1966. E' traslato nella diocesi di Diano-Teggiano, assumendo anche l'amministrazione apostolica della diocesi di Policastro. Muore a Cellara il 3 febbraio 1986. Per notizie cfr. A. D'ANGELO, *Vescovi*, cit., p. 165.

¹¹⁷ U. ALTOMARE, *Primavera Conciliare*, lettera pastorale del 1966, Materdomini, Tip. S. Gerardo Maiella, 1966.

¹¹⁸ ID., *Prima Lettera Pastorale*, Cosenza, del 1962, Tip. "La provvidenza", 1962.

¹¹⁹ ID., *La Liturgia*, del 1965, Materdomini, Tip. S. Gerardo Maiella, 1965.

¹²⁰ Sono stati analizzati diversi numeri del bollettino diocesano "L'eco di S. Gerardo Maiella", diretto da Giuseppe Catalano.

Nel campo delle strutture, fece realizzare interventi di restauro presso la Cattedrale, il palazzo vescovile, le chiese di S. Maria Assunta in Bella e di S. Maria di Costantinopoli in Balvano.

Ma ormai la diocesi, nell'ambito del nuovo assetto, era avviata ad essere unificata. A seguito della traslazione nella diocesi di Diano-Teggiano di Altomare, la diocesi, che contava poco più di 28 mila abitanti (diminuiti ben del 15%, nonostante un lieve aumento a Bella) e 38 sacerdoti¹²¹, fu affidata in amministrazione apostolica, dal 25-10-1970 al 5-3-1973, ad Aurelio Sorrentino, vescovo di Potenza e Marsico dal 1966. Alcuni comuni furono assegnati ad altre diocesi: San Fele, Ruvo del Monte e Rapone alla diocesi di Melfi-Rapolla; Ricigliano e Romagnano alla diocesi di Campagna. La originaria diocesi, di cui Altomare si può considerare l'ultimo vescovo, rimasta con i comuni di Muro Lucano, Balvano, Bella e Castelgrande, la cui popolazione complessiva ammontava a circa 19 mila abitanti, il 5 marzo 1973 fu, altresì, affidata *ad personam* al Sorrentino, già promosso arcivescovo della nuova sede arcivescovile di Potenza-Marsico, costituita l'11-2-1973¹²².

La fase di riordino delle diocesi fu avviata da Paolo VI (1963-1978), durante il cui pontificato nella scelta dei vescovi prevalse la considerazione delle doti di preparazione spirituale e delle capacità di mediare la responsabilità pastorale del vescovo nella propria diocesi con le direttive dall'alto e con le voci dal basso, in una dimensione pluralista e corale dell'amministrazione diocesana.

Ad un ampio rinnovamento di vescovi, sia con prime nomine sia con traslazioni, corrisposero diversi accorpamenti di diocesi *ad personam*, così come si verificò per quella di Muro per il Sorrentino, quale arcivescovo di Potenza e Marsico, e per quelle di Melfi e Rapolla, cui già era collegata la diocesi di Venosa, e di Tricarico, entrambe per Giuseppe Vairo, mentre reggeva l'arcidiocesi di Acerenza. Nel 1976 la denominazione della diocesi di Anglona e Tursi venne modificata in Tursi-Lagonegro e la città di Irsina, cittadina lucana, fu staccata dalla diocesi di Gravina-Irsina, divenuta, quindi, solo di Gravina in Puglia, e unificata all'arcidiocesi di Matera¹²³.

Il Sorrentino governò le due diocesi, d'intesa con l'intero episcopato lucano, che dal 1976 si costituirà in Conferenza Episcopale Regionale autonoma (e,

¹²¹ Questi i dati analitici degli abitanti: a Muro Lucano 8.075; a Balvano 2.381; a Bella 6.598; a Castelgrande 1.658; a Rapone 1.645; a Ruvo del Monte 1.883; a San Fele 6.215; a Ricigliano 1.466; a Romagnano 499. Per i dati relativi ai sacerdoti cfr. *Annuario Pontificio 1969*, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, 1969.

¹²² Aurelio Sorrentino, nato a Zungri (Reggio Calabria) il 19 ottobre 1914, frequenta i Seminari di Mileto (Catanzaro) e, poi, di Reggio Calabria e Catanzaro. Ordinato il 16 giugno 1940, insegna presso il Seminario di Mileto e svolge la funzione di assistente diocesano dei Laureti cattolici e delle Acli. Da vicario generale di Mileto, il 29 luglio 1962 è nominato vescovo della diocesi di Bova (Reggio Calabria), dalla quale il 30 novembre 1966 viene traslato alla diocesi di Potenza e Marsico, divenendo il 25 ottobre 1970 amministratore apostolico e il 5 marzo 1973 vescovo anche di quella di Muro Lucano. Viene traslato nell'arcidiocesi di Reggio Calabria il 23 maggio 1977, cui era stata unificata la diocesi di Bova. Muore a Reggio Calabria il 29 settembre 1998.

¹²³ Nell'arcidiocesi di Acerenza è nominato Giuseppe Vairo (1966-1979), calabrese. Nella diocesi di Anglona e Tursi: Dino Tommasini (1970-1974), umbro; Vincenzo Franco (1974-1976), pugliese, che è poi vescovo di Tursi-Lagonegro (1976-1981). Nell'arcidiocesi di Matera e, poi, di

quindi, non più regione salernitano-lucana), puntando, in pieno spirito conciliare, al coinvolgimento del laicato nella vita ecclesiale, alla ristrutturazione delle organizzazioni cattoliche, alla necessità di un continuo aggiornamento teologico e pastorale del clero, alla diffusione di una cultura teologica e biblica anche nel laicato. Per tali fini fondò l'Istituto di teologia pastorale e il Centro studi diocesano.

In periodo di dissenso soprattutto giovanile, si rivolse più volte, in particolare ai giovani, di cui condivideva il travaglio interiore, le esigenze di giustizia, l'apporto determinante da poter offrire al rinnovamento pastorale della Chiesa, per denunciarne anche l'atteggiamento di pura contestazione negativa, demolitrice e protestataria. Ad essi lanciava il messaggio di rinnovamento interiore e di diffidenza verso soluzioni estremiste. Con la stessa franchezza parlava ai piccoli gruppi e alle piccole comunità ecclesiali, che si andavano costituendo, con l'intento di puntualizzare che potevano rappresentare un dono e un lievito, ma, nel contempo, anche elementi di rottura e di confusione.

Un altro segmento della sua pastorale fu la questione sociale, da lui ripresa in forma ufficiale nel 1973 con la lettera pastorale, emanata in occasione del 25° anniversario della lettera pastorale dell'episcopato meridionale del 1948, nella quale sottolineava che la questione meridionale era aperta più che mai con i problemi insufficientemente risolti, quali la scuola, l'industrializzazione anche di trasformazione dei prodotti agricoli, l'occupazione, le opere infrastrutturali, l'emigrazione, che nemmeno gli interventi straordinari avevano del tutto risolti¹²⁴.

Denunciava anche una questione meridionale ecclesiale, tema che negli anni successivi divenne oggetto dell'intero episcopato nazionale¹²⁵.

Nel 1997 fu un altro calabrese Giuseppe Vairo, anch'egli vescovo "giovane", anch'egli traslato¹²⁶, ad essere nominato nella diocesi di Muro Lucano, ridotta a 15 mila abitanti e a 18 sacerdoti¹²⁷.

Matera-Irsina: Michele Giordano (1974-1977), lucano, successivamente arcivescovo di Napoli e cardinale. Nella diocesi di Melfi-Rapolla e Venosa: Umberto Altomare (1966-1971), calabrese; Giuseppe Vairo (1971-1976), calabrese; Armando Franco (1976-1981), pugliese.

¹²⁴ A. SORRENTINO, *Lettere pastorali*, I (1962-1977), Reggio Calabria 1987, pp. 358-377.

¹²⁵ C. D. FONSECA, *Chiesa e società nel Mezzogiorno, durante gli ultimi decenni (1948-1989)*, in *Chiesa italiana e Mezzogiorno. Storia culturale e pastorale*, Atti del seminario di studio (potenza 25-27 aprile 1990), Roma 1990, pp. 41-45.

¹²⁶ Giuseppe Vairo, nato a Paola (Cosenza) il 24 gennaio 1917 svolge i suoi studi presso il Seminario diocesano di Cosenza e gli Atenei Pontifici "Pio XI" di Reggio Calabria e "Pio X" di Catanzaro. Da sacerdote, svolge attività parrocchiale e insegna religione, filosofia e pedagogia presso l'Istituto Magistrale parificato "S. Caterina da Siena" in Paola. E' assistente diocesano della Giac, della Fuci e del Movimento dei laureati cattolici; delegato arcivescovile dell'Azione Cattolica e, infine, vicario generale di Cosenza. E' nominato vescovo ausiliare di Cosenza e titolare di Utina l'8 luglio 1961. E' traslato a Gravina-Irsina il 19 gennaio 1962 e, quindi, dopo essere stato amministratore apostolico dal 28 giugno 1966, promosso arcivescovo di Acerenza il 22 dicembre 1970, assumendo il 5 marzo 1976 sotto la sua giurisdizione anche le diocesi di Melfi-Rapolla e di Venosa e il 6 novembre 1976 di Tricarico, finché non viene traslato il 3 dicembre 1977 nell'arcidiocesi di Potenza e Marsico e nella diocesi di Muro Lucano. Resse le due diocesi anche dopo essere state unificate fino al 19 gennaio 1993, quando rinuncia. Domicilia a Muro Lucano fino alla sua morte, avvenuta il 25 luglio 2001. Per ulteriori notizie cfr. A. D'ANGELO, *Vescovi*, cit., p. 165 e ss.

¹²⁷ Per i sacerdoti cfr. *Annuario Pontificio* 1982, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana. 1982.

Il Vairo, avendo avuto la possibilità di amministrare da vescovo buona parte del territorio regionale lucano, conosceva le condizioni delle popolazioni e avvertiva, di conseguenza, la necessità di avere un costante contatto con una metodologia basata sul dialogo e sulla diffusione della Parola, resasi ancor più urgente in particolari circostanze, come per il terremoto del 1980, che colpì in modo più intenso Muro Lucano, Balvano e Castelgrande.

Questo evento per tutti doveva rappresentare "un forte richiamo alla conversione" e al "rinnovamento nella vita privata e familiare, nel costume civile e nell'attività pastorale"¹²⁸.

Persisteva nell'affermare che anche la stessa Chiesa doveva mirare ad un costante rinnovamento, trovando nei vescovi un punto centrale di missionarietà, diffondendo la speranza in un tempo di secolarizzazione e ponendosi a servizio delle comunità.

Operò affinché tutti i settori della Chiesa, dai sacerdoti ai laici, ognuno con proprie testimonianze e carismi, in proprie organizzazioni, si prodigassero per diffondere la speranza per l'uomo, che non poteva non trovarla se non in Cristo Risorto¹²⁹.

Nel corso dell'episcopato di Vairo, dopo circa un millennio, nel 1986 si concludeva definitivamente la storia della diocesi di Muro Lucano con l'unificazione all'arcidiocesi Potenza-Marsico, della quale ha condiviso, pastoralmente, gli indirizzi degli arcivescovi succedutisi, Ennio Appignanesi (1993-2000)¹³⁰ e Agostino Superbo (2001-)¹³¹.

I due ultimi arcivescovi sono espressione del pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005), il cui indirizzo per la scelta dei vescovi si può, in sintesi, affermare che si sia rivolta verso personalità predisposte ad incidere spiritualmente nel territorio, in una posizione distinta da quella civile e con una preparazione capace di gestire anche amministrativamente la diocesi, in cui deve affermare la centra-

¹²⁸ G. VAIRO, *Il Natale dopo la tragedia del terremoto. Messaggio per il Natale 1980*, in ID., *Venticinque anni di dialogo pastorale in tempi di Concilio e dopo Concilio*, Napoli, Tip. Laurenziana, 1986, p. 366.

¹²⁹ ID., *La nostra speranza il Risorto*, lettera pastorale del 25-11-1979, in ID., *Venticinque anni*, cit., pp. 305-306.

¹³⁰ Ennio Appignanesi, nato a Belforte sul Chieti (Macerata) il 18 giugno 1925, si laurea in *utroque* e insegna presso il Seminario Minore di Roma. Dopo essere stato parroco, è nominato vescovo titolare di Temisonio e ausiliare di Lucera e S. Severo (Foggia) il 6 gennaio 1981, e, successivamente, vescovo di Castellaneta (Taranto) il 15 settembre 1983. Promosso arcivescovo svolge la funzione di viceregente presso il Vicariato di Roma, finché non è traslato nell'arcidiocesi Matera-Irsina il 12 dicembre 1988 e, quindi, il 19 gennaio 1993 nell'arcidiocesi di Potenza-Muro Lucano-Marsiconuovo, rimanendovi fino al 9 gennaio 2001, quando presenta le proprie dimissioni.

¹³¹ Agostino Superbo, nato a Minervino Murge (Bari) il 7-2-1940, consegue la laurea in filosofia e insegna presso il Seminario Regionale Pugliese di Molfetta, dove svolge anche la funzione di rettore. E' nominato vescovo di Sessa Aurunca (Caserta) nel 1991 e vi rimane fino al 1996, quando riceve l'incarico di assistente ecclesiastico generale dell'A.C., svolto dal 18 maggio 1996 al 9 gennaio 2001. Il 3 gennaio 2001 era stato promosso arcivescovo di Potenza-Muro Lucano-Marsiconuovo.

lità del vescovo, che non poteva esimersi di coordinarsi in comunione con le Conferenze episcopali sia regionale che nazionale.

Emergono anche chiaramente alcune caratteristiche riguardanti sia la scelta del luogo di origine che in prevalenza è quello lucano, seguito dal pugliese, sia la frequenza delle traslazioni, sia la presenza di esponenti del clero regolare¹³².

I due ordinari prima di essere traslati nell'arcidiocesi Potenza-Muro Lucano-Marsiconuovo, nel mentre hanno in comune il servizio episcopale presso diocesi pugliesi e prima ancora esperienze nei Seminari come docenti, si differenziano per il luogo di provenienza: il primo dalle Marche e il secondo dalla Puglia.

Senz'altro hanno contribuito all'impostazione pastorale le esperienze maturate da entrambi: Appignanesi anche come parroco e come componente della struttura burocratica vaticana, dove è ritornato dopo aver rinunciato per limiti di età, e svolge le funzioni di canonico della Basilica di S. Pietro; e Superbo anche come assistente ecclesiastico generale dell'Azione Cattolica dal 1996 al 2001.

Ma, nell'ambito degli indirizzi del nuovo papa Benedetto XVI (2006-), è soprattutto quest'ultimo che è chiamato ad aprire, nella coerenza dei principi della fede, alle nuove istanze di una popolazione, in cui la secolarizzazione avanza e il pluralismo religioso si diffonde, la Chiesa dell'arcidiocesi, la cui popolazione è di circa 160 mila unità¹³³, e dell'intera terra di Basilicata, con le sue altre cinque circoscrizioni, le arcidiocesi di Acerenza e di Matera-Irsina, e le diocesi di Melfi-Rapolala, cui nel 1992 è stata unificata la diocesi di Venosa, di Tursi-Lagonegro e di Tricarico. Né, nella nuova pastorale, può sottovalutarsi che i valori tradizionali, lo zoccolo duro della storia lucana, sono in fase di frantumazione non solo nell'indifferenza verso la fede cristiana, nonostante il prestigio acquisito dal fenomeno religioso e dal suo apparato, ma anche nel relativismo morale.

Si tratta, a livello quantitativo, di un'arcidiocesi, che annovera un arcivescovo emerito Enrico Appignanesi, si divide in 6 zone pastorali e in 58 parrocchie¹³⁴, in cui

¹³² Nell'arcidiocesi di Acerenza si susseguono: Francesco Cuccarese (1979-1987), lucano; Michele Scandiffio (1988-2005), lucano; Giovanni Ricchiuti (2005-), pugliese. Nell'arcidiocesi di Matera-Irsina: Ennio Appignanesi (1988-1993), marchigiano; Antonio Ciliberti (1993-2003), calabrese, e Salvatore Lagorio (2004-), pugliese. Nella diocesi di Melfi-Rapolla-Venosa: Vincenzo Cozzi (1981-2202), lucano, e Gianfranco Todesco (2003-), degli Ardorini. Nella diocesi di Tricarico: Carmelo Cassati (1979-1985), pugliese; Francesco Zerrillo (1986-1997), campano; Salvatore Lagorio (1998-2003), pugliese, traslato, e Vincenzo Carmelo Orofino (2004-). Nella diocesi di Tursi-Lagonegro: Gerardo Pierro (1981-1988), campano; Rocco Talucci (1988-2000), lucano, e il francescano Francescantonio Nolè (2000-), lucano.

¹³³ Questa è la popolazione dei comuni dell'ex diocesi di Muro Lucano: Muro 6.000; Balvano 2.000; Bella 6.000; Castelgrande 1.300.

¹³⁴ Queste sono le 6 zone con i comuni di appartenenza: zona "S. Gerardo vescovo" di Potenza con la stessa città e le sue 16 parrocchie; zona "S. Maria degli Angeli" di Tito con le 6 parrocchie di Tito, Abriola, Pignola e Picerno; zona "S. Maria del Carmine" di Avigliano con le 8 parrocchie di Avigliano, Filiano e Ruoti; zona "S. Gerardo Maiella" di Muro Lucano con le 12 parrocchie di Muro Lucano, Balvano, Baragiano, Bella e Castelgrande; zona "SS. Crocifisso" della Valle del Melandro con le parrocchie di Brienza, Sasso di Castalda, Satriano di Lucania, Sant'Arcangelo Le Fratte, Savoia e Vietri di Potenza; zona "Madonna del sacro Monte" di Val d'Agri con le 10 parrocchie di Marsiconuovo, Paterno, Grumento Nova, Marsicovetere, Tramutola e Viggiano.

operano 83 sacerdoti, di cui 8 extradiocesani, e ci sono 9 seminaristi. Sono costituite 5 confraternite e 1.500 sono gli iscritti all'Azione Cattolica. Operano, altresì, 6 istituti religiosi maschili con 10 comunità e 16 femminili con 23 comunità¹³⁵.

¹³⁵ Gli istituti religiosi maschili sono: Famiglia religiosa dei Discepoli, Domenicani, Frati Minori, Frati Minori Cappuccini, Frati Minori Conventuali, Salesiani. Gli istituti religiosi femminili sono: Ancelle della Divina Provvidenza, Figlie della Carità di S. Vincenzo de' Paoli, Figlie di S. Anna, Figlie della Carità Canossiane, Piccole Figlie dei Sacri Cuori di Gesù e Maria, Pie Operaie dell'Immacolata, Riparatrici del Sacro Cuore, Betlemite Figlie del sacro Cuore di Gesù, Suore del Cuore Immacolato di Maria Madre di Cristo, Suore della Carità/Suore di Maria Bambine, Suore di Maria Ausiliatrice, Discepole di Gesù Eucaristico, Suore Gerardine, Suore Missionarie Catechiste "Sacro Cuore", Suore Sacramentine, Suore Trinitarie.

MARIO MENNONNA

L'EPISCOPATO DELLA DIOCESI DI NARDO' DAL PRIMO DECENNIO DEL '900 ALLA COSTITUZIONE DELLA DIOCESI DI NARDO'-GALLIPOLI

1. *I vescovi dal decennio conciliatorista al Patto Gentiloni*

La presenza di Leone XIII (1878-1903) al vertice della Chiesa segnò una svolta, nel momento in cui rinunciava "ad una posizione negativa, di difesa e di protesta, quale era stata quella di Pio IX in tutti i campi, ma soprattutto di fronte alla questione romana"¹.

Il nuovo clima influenzò la formazione del clero e la scelta dei vescovi, da cui andavano scomparendo le posizioni fortemente politicizzate.

L'impostazione culturale e teologica prendeva dal pensiero tomista, restaurato nei seminari in forma ufficiale con l'enciclica leonina *Aeterni Patris* del 1879, cui si aggiungeva la diffusione degli studi storico-critici con conseguente tentativo di mediazione tra tomismo e pensiero moderno, soprattutto nella visione del Rosmini. Sul piano dei rapporti con il mondo esterno, politico e culturale, si concretizzava come tendenza di conciliazione².

Riflessi di tale impostazione emersero in modo evidente anche nell'episcopato pugliese, che, durante il pontificato di Leone XIII, venne nella quasi totalità rinnovato con 24 nuovi vescovi³, con dimensione particolare in Terra d'Otranto,

¹ P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*, Bari, Laterza, 1967, p. 142. Per una conoscenza dei caratteri del pontificato di Leone XIII e della realtà cattolica, per tutti, rimando ad AA. VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960, Roma, Studium, 1961. Per un profilo di Leone XIII cfr. S. TRAMONTIN, *Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II*, Roma, Studium, 1980, vol. I, pp. 1-50; e A. MARANI, *Il progetto politico-religioso di Leone XIII in Italia: la costituzione delle conferenze episcopali regionali*, in AA. VV., *Episcopato e società tra Leone XIII e Pio X*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 13-70.

² C. D. FONSECA, *Appunti per la storia della cultura cattolica in Italia. La storiografia ecclesiastica napoletana (1873-1903)*, in AA. VV., *Aspetti della cultura cattolica*, cit.; P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1969, p. 39; F. TRANIello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosmianiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano 1970.

³ La dimensione di tale rinnovamento, è anche attribuibile al fatto che durante il pontificato di Pio IX, come si è detto, vengono confermati 24 ordinari, non pochi dei quali, ormai, già in età avanzata e, quindi, dopo qualche anno, deceduti.

suddivisa in 9 circoscrizioni: le arcidiocesi di Brindisi, Otranto e Taranto e le diocesi di Castellaneta, Gallipoli, Lecce, Nardò, Oria e Ugento.

L'età dei vescovi, di prima nomina, si abbassò notevolmente a confronto di quelli nominati in durante il pontificato di Pio IX (1846-1878), attestandosi, in generale, intorno ai 50 anni; la preparazione culturale era più ampia e abbracciava più settori; l'esperienza maturata derivava dalla parrocchia o dall'insegnamento nei seminari; il luogo di origine, pur prevalendo ancora la Campania, così come per il recente passato, riguardava tutte le regioni meridionali, mentre continuava la presenza di rappresentanti del clero regolare, in prevalenza francescani cappuccini, come nell'arcidiocesi di Otranto, che, però, col tempo, si ridimensionerà notevolmente fino all'esaurimento⁴.

Nella diocesi di Nardò, direttamente soggetta alla S. Sede sin dalla sua erezione, avvenuta nel 1413, e composta, oltre a Nardò, dai comuni di Alliste con Fellingine, Aradeo, Casarano, Copertino, Galatone, Matino, Melissano, Neviano, Parabita, Racale, Seclì, Taviano, Tuglie e di Noha, frazione di Galatina, venne nominato Giuseppe Ricciardi (1888-1908)⁵, educato nei seminari sotto gli indirizzi del pontificato di Pio IX⁶, ma in attività sacerdotale nella fase del pontificato di Leone XIII, quando cominciò a diffondersi, appunto, l'orientamento conciliatorista.

La sua pastorale venne tracciata nella prima Lettera pastorale, scritta nel 1892. In essa emergono chiaramente precise direttrici: affermazione della dignità

⁴ Nell'arcidiocesi di Brindisi è nominato Salvatore Palmieri (1893-1905), campano, Missionario del Preziosissimo Sangue. Nella diocesi di Castellaneta: il francescano Giocondo De Nittis (1886-1908), pugliese. Nella diocesi di Gallipoli: Gaetano Muller (1898-1935), campano. Nella diocesi di Lecce: il cappuccino Evangelista Di Milia (1898-1901), campano, e Gennaro Trama (1902-1927), campano. Nella diocesi di Oria: Tommaso Montefusco (1888-1895), campano; Teodosio Maria Gargiulo (1895-1902), pugliese; e Antonio Di Tommaso (1903-1947), abruzzese. Nell'arcidiocesi di Otranto: i cappuccini Rocco Cocchia (1883-1887), e Domenico Cocchia (1884), fratelli, entrambi campani; il cappuccino Salvatore Maria Bressi (1887-1890), campano; e Gaetano Caporali (1890-1911), abruzzese, Missionario del Preziosissimo Sangue. Nell'arcidiocesi di Taranto: Pietro Alfonso Jorio (1885-1908), campano. Nella diocesi di Ugento: Luigi Salvatore Zola (1887-1889), vesc. di Lecce, amministratore apostolico; Vincenzo Brancia (1890-1896), calabrese; e Luigi Pugliese (1896-1923), pugliese.

⁵ Giuseppe Ricciardi, nato a Taranto il 9 luglio 1839, è ordinato sacerdote il 2 marzo 1864. È nominato vescovo di Nardò il gennaio 1888. Durante il suo episcopato a Nardò svolge nel 1908 la funzione di amministratore apostolico della diocesi di Castellaneta. Muore a Nardò il 15 giugno 1908. Sulla sua figura cfr. O. CONFESSORE, *Zelo pastorale e attività civile di mons. Giuseppe Ricciardi, vescovo di Nardò (1889-1908)*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XXVI (1972), pp. 436-471; M. MENNONNA, *Un secolo di vicende a Nardò (1860-1960)*, Galatina, Congedo, 1993, pp. 59 e ss.; e ID., *Nardò dalle origini alla metà del '900*, Galatina, Congedo, 2003, pp. 86 e ss. Per indicazioni cfr. E. MAZZARELLA, *La sede vescovile di Nardò*, Galatina, Ed. Salentina, 1972.

⁶ Per quanto riguarda la posizione e l'atteggiamento del clero durante il pontificato di Pio IX cfr. A. GAMBASIN, *Il clero diocesano in Italia durante il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa (La Mendola, 31 agosto-5 settembre 1971), Milano, Ed. Vita e pensiero, 1973, vol. I, , 154-155

e della funzione del vescovo, che presupponeva autonomia da condizionamenti dentro e fuori il mondo cattolico locale; formazione di un clero più zelante e più ligio alla autorità episcopale e diffusione di un cattolicesimo più autenticamente sentito e praticato.

Pur confermando la estraneità della missione religiosa dalla vita politica, non escludeva la sua personale collaborazione con le istituzioni pubbliche affinché si realizzasse il bene della società. Si richiamava, così, all'esempio di alcuni esponenti dell'episcopato lombardo, come il card. Andrea Carlo Ferrari, arcivescovo di Milano⁷, con cui aveva instaurato un rapporto di amicizia e di stima, sì da essere esaudito nella sua richiesta di avere a Nardò, come collaboratore, il sacerdote milanese Cleto Cassani.

Da questi presupposti sorsero tutti gli equivoci sul suo comportamento "politico", che venivano alimentati sia da un atteggiamento -senza dubbio poco accorto- della famiglia clericale neritina dei Personè, che si sentivano defraudati del loro ruolo di detentori tradizionali del mondo cattolico e, quindi, abbandonati dal vescovo nel loro impegno nel civile, anche se prima che giungesse in diocesi erano stati già sconfitti dagli avversari; sia da un ossequioso rispetto e da una politica locale favorevole alla Chiesa e al suo pastore, svolta dalla corrente di Giovanni Zuccaro, nonostante l'adesione alle idee liberali e fors'anche, per alcuni, a quelle massoniche⁸.

La disponibilità del nuovo vescovo, mai trasformata in adesione e sostegno, verso quest'ultima maturò nel tempo e cominciò a manifestarsi con una certa evidenza dopo alcuni anni di permanenza a Nardò, dopo, cioè, aver sperimentato gli atteggiamenti delle parti in lotta e verificato la volontà dei Personè di ripristinare gli stessi rapporti d'intesa, avuti con vescovo Luigi Vetta (1849-1873)⁹, non ripristinati, però, con il successore Salvatore Nappi (1873-1976) per netta posizione assunta da quest'ultimo.

Con certezza si può affermare che il Ricciardi abbia svolto anche opera di conciliazione tra le parti e inizialmente di chiarificazione con la famiglia Personè, invitata, però, a rispettare la religione, al di fuori di incomprensioni e contese tra persone, e a non compromettere l'autonomia del mondo ecclesiale nelle questioni politico-amministrative.

I risultati non furono positivi, se la lotta riprese, con grande delusione e amarezza dello stesso Ricciardi, sottoposto a calunnie e maldicenze attribuibili ai Personè, senza successiva modifica del clima a seguito della elezione a deputato

⁷ Fitta è la corrispondenza tra i due vescovi (cfr. O. CONFESSORE, *Zelo pastorale*, cit.). Per quanto riguarda la figura del cardinale Ferrari cfr. F. FONZI, *Crispi e lo "Stato di Milano"*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 65 e ss.

⁸ Per un quadro delle vicende inerenti alle contese locali cfr. M. MENNONNA, *Un secolo di vicende a Nardò (1860-1960)*, Galatina, Congedo, 1993; e ID., *Nardò dalle origini alla metà del '900*, Galatina, Congedo, 2003, pp. 38 e ss.

⁹ Sulla figura del Vetta cfr. M. RIZZO, *Mons. Luigi Vetta e la diocesi di Nardò dal 1849 alla Rivoluzione unitaria*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", a. XXXIV (1980), pp. 462-497. Sulla figura del Nappi cfr. M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp. 27 e ss.

di Luciano Personè, in quanto si verificarono anche attentati, tra cui uno dinamitardo e un altro con l'invio di un cesto pieno di serpenti, nonché manifestazioni ostili di piazza¹⁰.

Queste vicende, tuttavia, non distrassero il Ricciardi dalla sua attività pastorale¹¹, a partire dall'organica analisi della diocesi con la prima Visita pastorale del 1892, i cui risultati emersero anche nella *Relatio ad limina* del 1894¹².

La diocesi annoverava 140 sacerdoti, suddivisi in 16 parrocchie, su una popolazione di circa 155 mila abitanti. Numerosi, accanto ad oratori pubblici e privati, erano i luoghi di culto, tra cui spiccava la cattedrale, che tra il 1892 e il 1900 fu restaurata e per i nuovi affreschi lavorò il pittore Cesare Maccari¹³. Dei numerosi istituti religiosi con proprie comunità delle leggi del decennio francese e dello stato nazionale restavano soltanto il monastero di S. Chiara a Nardò con 26 unità tra suore, converse ed educande; il convento degli Alcantarini a Galatone con due frati; e il convento dei Domenicani a Parabita con un solo frate. Il seminario, fondato nel 1674 ad opera del vescovo Tommaso Brancaccio (1669-1677), era frequentato da 50 alunni¹⁴ e diretto dallo stesso vescovo. Continuavano ad

¹⁰ Notizie dettagliate si trovano in M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp. 60 e ss. Interessante è l'opuscolo di G. RICCIARDI, *Dolori e consolazioni*, Lecce, Tip. Cooperativa, 1899. Non si hanno elementi per definire se la svolta violenta delle modalità di avversione sia stata impressa da una mera coincidenza o dal fatto che sia morto, nel 1898, Luigi Maria Personè, il quale, pur con intransigente acrimoniosa rivalità, sarebbe potuto essere garante del rispetto della persona del vescovo, non ritenendo di consegnarla all'oltraggio e alla violenza della piazza.

¹¹ Sembrerebbe che il Ricciardi avversasse la presenza del clero regolare in diocesi, in quanto riteneva che "avesse fatto il proprio tempo": questo è riportato in un documento scritto da un Personè, s. d. (il documento, tratto dall'Archivio Personè Alessandro e consegnatomi da Lucio Personè, è al mio esame)

¹² *Prima Relatio ad limina* del 1892, in AVN, *Atti mons. Ricciardi*, A/141.

¹³ Fondamentale rimane quanto pubblicato da uno dei progettisti, Antonio TAFURI, *Ripristino e restauro della Cattedrale di Nardò*, Roma, Tip. Regionale, 1944. Per notizie, inoltre, rimando a: E. MAZZARELLA, *La Cattedrale di Nardò*, Galatina, Congedo Ed., 1982, cit.; M. MENNONNA-P. ZACCHINO, *Nardò sparita*, cit., pp. 99-101; M. MENNONNA, *Chiesa Cattedrale di Maria SS. Assunta*, in *Fede Storia Arte*, a cura del Comitato diocesano del Giubileo (diocesi di Nardò-Gallipoli), Galatina, Congedo, 2000, pp. 109-118; Donato Giancarlo DE PASCALIS, *La Chiesa Cattedrale di Nardò*, in "Lu Lampiune, a. XVI (2000), n. 1, pp. 79-94. Di riferimento essenziale rimane *Città e Monastero*, a cura di B. VETERE, cit. per gli affreschi del maestro Cesare Maccari cfr. A. CAPPELLO, *Lettura critica del ciclo pittorico neretino di Cesare*, Galatina Maccari, in A. CAPPELLO-B. LACERENZA (a cura di), *La Cattedrale di Nardò e l'arte sacra di Cesare Maccari*, Congedo, 2001, pp. 101-110. Per un profilo storico-artistico cfr. L. ZACCHINO, *La cattedrale di Nardò*, nella presente pubblicazione, pp. 211 e ss.

¹⁴ Il Seminario sotto il titolo di S. Filippo Neri, dopo la sua istituzione, in locali di fronte al palazzo vescovile iniziò ad operare nel 1675, fruendo di ottimi maestri, così come voluto dal vescovo Orazio Fortunato (1678-1707), e di locali sempre più ampi e più confortevoli, assicurati dai vescovi Antonio Sanfelice (1707-1736), Francesco Carafa (1737-1754), Marco Aurelio Petrucelli (1755-1782) e Carmine Fimiani (1791-1799). Il vescovo Salvatore Lettieri (1825-1839), dotò il Seminario di una propria biblioteca, distinta da quella vescovile, e i vescovi Luigi Vetta (1849-1873) e Michele Mautone (1876-1888) apportarono agli ambienti interni diverse modifiche migliorative (per notizie più dettagliate cfr. G. SANTANTONIO, *Il Seminario di Nardò*, in *Seminario diocesa-*

operare il *Monte di Pietà*, istituito nel 1713 dal vescovo Antonio Sanfelice (1707-1736), che procedeva a prestiti con tasso del 3%, e l'ospedale "S. Giuseppe", che già con il predecessore, il vescovo Michele Mautone (1876-1888), era stato accorpato all'ospedale civile, anch'esso gestito dalle Suore Vincenziane, che contemporaneamente accudivano a fanciulle orfane o abbandonate.

Durante questo primo contatto il Ricciardi da una parte ricevette una buona impressione dal comportamento dei sacerdoti, che gli apparivano in genere zelanti e obbedienti, salvo, successivamente, a modificare alquanto tale giudizio; e, dall'altra, si rese conto che nei loro riguardi, soprattutto se erranti, doveva usare molta moderazione, in quanto riteneva che fosse "tempus prudentiae maximae".

Tuttavia affrontò con determinazione la questione relativa alle vocazioni e alla preparazione dei frequentanti, sia che divenissero sacerdoti sia che rimanessero laici, approvando, tra l'altro un nuovo Statuto¹⁵.

Anche a livello di "popolo" non emergevano particolari negatività religiose e morali. Ad eccezione del ricorso al gioco e al vino, la popolazione, prevalentemente agricola, era fedele alle leggi della Chiesa. Non poteva non indicare che presente era la piaga della discordia e delle lotte tra i cittadini, soprattutto a Nardò, per il cui superamento si adoperava di persona in tutti i modi.

Alla Visita del 1892 seguirono quelle del 1898, del 1901 e del 1904, che non presentano diversità sostanziali tra i dati e le stesse condizioni della diocesi. Nel frattempo, però, con interventi diretti e con documenti ufficiali, come le lettere pastorali, interveniva soprattutto sul clero, sempre in calo¹⁶, che, meglio conosciuto, riteneva che in non pochi casi era scarsamente istruito, a volte senza autentica vocazione, "spesso apatico ai richiami del vescovo, più sollecito dei vantaggi materiali della propria posizione che preoccupato di adempiere il proprio apostolato"¹⁷, invischiato nelle aspre lotte locali, indifferente agli esempi, pur presenti, di sacerdoti ricchi di spiritualità e impegnati nella propria funzione¹⁸.

Fermamente convinto che la religione rappresentava anche la salvezza dei popoli dal loro degrado, insisteva perché l'impegno del mondo ecclesiale fosse più intenso per evitare la decadenza, da una parte puntando alla sconfitta del politeismo e dell'indifferenza religiosa e, dall'altra, affermando la libertà per la chiesa cattolica¹⁹. Un ruolo importante riconosceva al clero, verso cui i laici cat-

no. *Annuario 1998-1999*, Taviano, Grafo 7 Ed., 1998; e M. MENNONNA, *I Seminari vescovili delle diocesi di Nardò e di Gallipoli fino all'unificazione*, in *Annuario diocesano 2004*, Copertino, Poligrafica Desa, 2004, pp. 153-156; G. SANTANTONIO, *Il Seminario di Nardò nel secolo XX*, nella presente pubblicazione, pp. 193 e ss.

¹⁵ *Statuto del Seminario vescovile di Nardò*, Taranto 1893. Il Ricciardi, essendo egli stesso rettore, ebbe come collaboratori vicari Benedetto Megha di Galatone (1895-1903), Vincenzo Sapone di Lacedonia (1903-1905) e Nicola Mangiapane, missionario del Preziosissimo Sangue (1905-1908).

¹⁶ *Relatio ad limina* del 1898, in AVN, *Atti Mons. Ricciardi*, cit.

¹⁷ O. CONFESSORE, *Zelo*, cit., p. 460.

¹⁸ G. RICCIARDI, *Clero e popolo*, del 1896.

¹⁹ ID., *Per la ricorrenza della S. Quaresima*, del 1894; *Il sentimento religioso salvezza dei popoli. Sua decadenza. Cause e rimedi*, del 1895.

tolici erano chiamati al più ampio rispetto e, pertanto, al riconoscimento della subordinazione del potere temporale a quello spirituale, di cui il papa era il capo supremo, intorno al quale bisognava stringersi sia per combattere i detrattori della fede, della Chiesa e dei sacerdoti, sia per sconfiggere uno dei mali più perniciosi: la massoneria²⁰. Tra gli altri mali il Ricciardi indicava anche la cultura laica e il socialismo²¹, entrambi protesi verso l'introduzione del divorzio²². Si trattava, insomma, secondo il vescovo, di lottare il libero pensiero, che penetrava attraverso varie forme: dal giornalismo alla scuola e alla stessa "beneficenza sociale" quando era priva dello spirito della carità cristiana²³. Per combattere simili attacchi bisognava diffondere l'osservanza delle virtù evangeliche e l'imitazione dei santi con la loro "fermezza e operosità", attraverso la diffusione della scuola cattolica e l'istruzione dei fanciulli e dei giovani²⁴.

Anche l'associazionismo doveva servire alla causa comune del riscatto della "desolata società". Pertanto, nel rispetto degli indirizzi del papa, invitava i cattolici a riunirsi per studiare il modo di propagare le buone opere al fine non solo di incoraggiare i timidi e stimolare gli indifferenti, ma anche di confondere chi si adoperava per il male, trovando un punto di riferimento nell'Opera dei Congressi e, in particolare, nei Comitati cattolici, che, insieme ad altre associazioni ecclesiali, avevano il dovere di formare i caratteri che rendevano l'uomo serio e pronto a spendersi per il bene dei fratelli e per il sostegno all'azione del pontefice²⁵. Ancor più marcatamente ribadiva la necessità dell'obbedienza al papa, che veniva meno solo in quei cattolici timorosi, che erano privi di sentimento religioso-morale e sociale e contrari all'influenza della religione sulla società²⁶.

In questa strategia sin dal 1894 aveva istituito il Comitato diocesano con presidente prima il leccese Camillo Personè e, poi, il neritino Amedeo Manieri-Elia²⁷. Tuttavia, a seguito delle "circolari" del Di Rudinì del 1897, cui seguì la

²⁰ ID., *Clero e popolo*, cit..

²¹ ID., *Voti a Dio per secolo XX. Custodiamo la religione contro i suoi nemici occulti e palesi*, del 1901.

²² ID., *I cattolici a fronte dei nemici della Chiesa e della Patria*, del 1902.

²³ ID., *Le conseguenze del libero pensiero nella società*, del 1906.

²⁴ ID., *Per celebrare con profitto le feste dei Santi*, del 1907.

²⁵ ID., *L'Azione cattolica e la società ossia Leone XIII e l'Opera dei Comitati cattolici*, del 1898.

²⁶ ID., *Perché non si ubbidisce al Papa? Ossia del timore e pusillanimità nell'Azione Cattolica*, del 1899.

²⁷ Per il movimento cattolico nel Mezzogiorno cfr. F. FONZI, *Tendenze politiche e sociali dei cattolici nel Mezzogiorno dopo l'Unità*, in AA. VV., *Studi in onore di Nino Cortese*, Roma, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, 1976; e per la Puglia cfr. V. ROBLES, *Il movimento cattolico pugliese (1881-1904). Storia di un lento e difficile cammino*, Bari, Ed. del Sud, 1981; A. FINO, *Per una storia del movimento cattolico nel basso Salento tra Ottocento e Novecento*, in S. PALESE (a cura di), *Il Basso Salento. Ricerche di storia sociale e religiosa*, Galatina, Congedo, 1982, pp. 115-194; O. CONFESSORE, *La presenza dei cattolici in Puglia negli anni 1880-1890*, in "Itinerari di Ricerca Storica", I (1987), pp. 65-83; ID., *Cultura Religione e Società. Cattolici e liberali tra Otto e Novecento*, a cura di A. L. DE NITTO, Galatina, Congedo, 2001; e M. MENNONNA, *Un*

repressione nel maggio 1898 diretta anche contro i cattolici²⁸, il vescovo, forse per evitare conseguenze sui responsabili, sciolse il Comitato cattolico diocesano, salvo, poi, a favorirne la istituzione, affidando la presidenza a Vincenzo Costa di Casarano, sotto la cui gestione nel 1900 seguirono la costituzione di quattro comitati parrocchiali a Casarano, Neviano, Galatone e Aradeo (anche con una sezione Giovani)²⁹.

Subito dopo il nuovo assetto dato da Pio X (1903-1914) con il *Fermo Proposito* del 1905³⁰, non mancò di ribadire la necessità dell'unità e della conformità agli indirizzi pontifici e vescovili dell'Azione cattolica, in quanto qualsiasi aspirazione di "autonomia" portava alla divisione e, quindi, al venir meno della stessa validità dell'associazione³¹.

Il richiamo all'obbedienza e all'unità, accanto alla sua opera di conciliazione delle componenti politiche locali, emanazione tutte della borghesia liberale, divenne più insistente a partire dai primi anni del '900, quando a causa della grave crisi economica non poche furono le dimostrazioni dei braccianti anche in diocesi³², la cui popolazione ammontava a 70 mila unità³³. Tale esigenza scaturiva dal fatto che lo Stato liberal-borghese, pur non favorevole alla Chiesa, potesse subire sconvolgimenti da parte di forze eversive, come quelle di matrice socialista.

Questa posizione di difesa dello *statu quo* nell'ambito civile trovò continuità nel successore Nicola Giannattasio (1908-1926)³⁴, a Nardò dopo una breve gestione vicariale di Saverio Vaglio.

secolo, cit. Per il movimento nazionale vasta e la bibliografia. Fondamentali rimangono F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma, Studium, 1960; P. SCOPPOLA, *Dal neoguelismo alla democrazia cristiana*, Roma, Studium, 1963; G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia, I, Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Laterza, 1969-1970; F. MALGERI (a cura di), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Torino, Marietti, 1981; e AA. VV., *Storia del movimento cattolico in Italia*, Roma, Il Poligono, 1980.

²⁸ Ampia è la bibliografia. Per tutti cfr. F. FONZI, *I cattolici*, cit., p. 84.

²⁹ A. FINO, *Per una storia del movimento cattolico*, cit., p. 138-139.

³⁰ Oltre alle opere citate sull'Azione Cattolica, cfr. D. VENERUSO, *L'Azione Cattolica Italiana durante i pontificati di Pio X e di Benedetto XV*, Roma, A. V.E., 1983.

³¹ G. RICCIARDI, *Sull'unità e sulla conformità dei fedeli nell'Azione Cattolica*, del 1905.

³² A. L. DE NITTO-F. GRASSI-C. PASIMENI, *Mezzogiorno e crisi di fine secolo*, Lecce, Millella, 1978.; e M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp.

³³ I dati sono stati presi da *Popolazione residente e presente nei Comuni. Censimenti dal 1861 al 1971*, Tomo II, *Circoscrizioni territoriali alla data di ciascun censimento*, a cura dell'Istituto centrale di Statistica, Roma, 1977, vol 2, pp. 406-408.

³⁴ Nicola Giannattasio, nato a Bisceglie (Bari) il 17 gennaio 1871, è ordinato sacerdote il 21 dicembre 1893. Laureato in teologia, consegue, da allievo di Carducci, anche quella in lettere e filosofia presso l'Università degli Studi di Bologna. E' vicario generale presso la diocesi di Ascoli Satriano e Cerignola (Foggia), quando il 30 novembre 1908 è nominato vescovo di Nardò. Il 24 gennaio 1926, promosso arcivescovo, è traslato a Roma come canonico della basilica S. Giovanni in Laterano e titolare della diocesi di Pessinonte o Pessinunte (in Asia Minore). Muore a Roma il 29 agosto 1959. Sulla sua figura cfr. M. MENNONNA, *Mons. Nicola Giannattasio, vescovo di Nardò (1908-1926), durante le elezioni politiche del 1913*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 1974/2. Per una sintesi, ID., *Giannattasio Nicola*, in AA. VV., *Dizionario Storico del Movimento cattolico*, cit., vol. III/1, *Le figure rappresentative*, pp. 410-411.

La sua nomina rientrava negli indirizzi della curia romana, sotto il pontificato di Pio X (1903-1914). Accanto ad una più accentuata richiesta di assonanza di vedute con la S. Sede circa la fede e la disciplina, maggiormente evidenziate in un periodo critico rappresentato dal modernismo³⁵, venivano richieste qualità spirituali e pastorali, finalizzate ad un apostolato più intenso, a capacità organizzative, e, in particolare per la Chiesa meridionale, a nuova vitalità pastorale e a liberazione dalla soggezione dai notabili locali. Anche per questo l'area geografica di reclutamento si allargò al centro e al nord Italia, non trascurando di attingere ad un clero con esperienze svolte nei seminari e nelle parrocchie oppure da vicari generali, cioè con esperienze di governo diocesano³⁶: in Terra d'Otranto in 5 delle 9 diocesi, compresa quella di Nardò, su 6 vescovi vennero nominati ben 4 settentrionali, dei quali 3 traslati³⁷. Il numero delle nuove presenze episcopali (6 su 9) è in percentuale superiore a quello verificatosi nell'intera regione pugliese, che segnava 14 nuovi ordinari su 25 diocesi.

Un altro elemento è ricercato nella personalità del vescovo: la concezione rosminiana o clericale-moderata, in pratica conciliatorista nei riguardi dello Stato italiano³⁸.

La pastorale del Giannattasio non poteva, altresì, non essere influenzata da quanto il centro ecclesiastico di Napoli aveva maturato con gli studi storico-critici a favore della conciliazione tra tomismo e pensiero moderno³⁹.

Infatti nella sua prima lettera pastorale del 1909 poneva preliminarmente in evidenza l'opportunità di realizzare tale conciliazione, avversata, tuttavia, sul piano ideologico dal naturalismo, che si manifestava attraverso l'evoluzionismo, il razionalismo e il socialismo, cui bisognava rispondere sul piano religioso con l'affermazione della concezione cristiana, che, in quanto soprannaturale, garantiva la vera felicità e i beni supremi, e, sul piano civile, con la difesa dell'ordine costituito. Conseguenziali erano il rispetto alle autorità costituite e la fedeltà allo Stato, al quale la Chiesa aveva diversi elementi da indicare, in quanto essa era "democrazia ed aristocrazia" e riusciva a diffondere "lo spirito dell'armonia, dell'ordine e della pace"⁴⁰. Per questo non poteva non riconoscere la supremazia

della Chiesa sul potere pubblico: il cristianesimo, correggendo le "due false autorità create dal paganesimo, il nume inaccessibile in oriente e il demiurgo in occidente", aveva dato vita a monarchie e a repubbliche, "stabilendo un potere più umano ma meno tiranno, e, per quanto possibile, sicuro e permanente" e vincolando "i sudditi secolarmente ai troni, col giuramento di fedeltà"⁴¹.

In questo progetto pastorale il cristiano, in modo particolare il sacerdote, aveva una funzione indispensabile nella costruzione della civiltà, per cui era chiamato ad un rinnovamento spirituale e culturale. In specifico riferimento al sacerdote si faceva costante tale richiamo, avendo anch'egli verificato che il clero permaneva, come per tutto il Mezzogiorno, ancora in larga misura caratterizzato da ignoranza religiosa, ozio, indifferenza, e che, pur spinto da una più o meno convinzione missionaria, tendeva essenzialmente alla ricerca di una posizione sociale ed economica di rilievo⁴².

Sulla caratterizzazione della vita cristiana ritornò con la lettera pastorale del 1913, nella quale richiamava i sacerdoti e i laici a dare esempio di fedeltà a Dio attraverso la propria vita, coerentemente seguendo i suoi messaggi per la costituzione di una società cristiana e, pertanto, giusta. A questa senz'altro contribuiva la ragione naturale, la scienza e le leggi più perfette, che, però, non potevano risolvere il problema esistenziale dell'uomo, se non si fossero accordate con la fede⁴³.

In questi stessi anni, dal 1912 al 1914, condusse la sua prima visita pastorale, dalla quale risultava che la diocesi, la cui popolazione si aggirava intorno alle 90 mila unità, contava su 132 sacerdoti⁴⁴, suddivisi in 16 parrocchie: una per comune e per frazione, oltre alle due da lui erette a Nardò e a Copertino. In diocesi vi erano 44 confraternite e 7 opere pie. Il numero dei seminaristi si era ridotto a 39 nel Seminario vescovile, in cui era rimasta solo la formazione umanistica⁴⁵,

⁴¹ N. GIANNATTASIO, *Discorso di apertura del Congresso regionale cattolico di Bari (maggio 1912)*, in ID., *Saggi di apologia cristiana biografici e letterari per Mons. Giannattasio*, Matino 1916.

⁴² Indicazioni generali emergono in G. DE ROSA, *Magia e popolo nella esperienza di un vescovo meridionale: Nicola Monterisi*, in *Vescovi, popolo e magia nel sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVIII al XIX secolo*, Napoli, Guida, 1971, pp. 203-239. In particolare, per il clero di Lecce cfr. O. CONFESSORE, *Chiesa e società*, in M. M. RIZZO (a cura di), *Storia di Lecce dall'Unità al secondo dopoguerra*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 200-201.

⁴³ ID., *Della vita cristiana*, lettera pastorale del 1913.

⁴⁴ Il numero dei sacerdoti era così suddiviso (in parentesi il numero della popolazione e con * il numero tratta dai dati della visita pastorale): Nardò 43 (16.327), Alliste con Fellingine 3+1 (3.145), Aradeo 8 (3.960), Casarano 7 (10.592), Copertino 11 (8.824), Galatone 21 (9.242), Matino 7 (5.879), Melissano 3 (c. 3.000*), Neviano 4 (3.365), Parabita 6 (5.192), Racale 4 (4.009), Seclì 2 (997), Taviano 4 (4.309), Tuglie 6 (4.733). E' da considerare anche Noha 2 (1.496*), frazione di Galatina. I dati sono stati desunti dalla *Statistica dei sacerdoti 1904-1914*, ivi, A/111. Non è stato facile tale raccolta dei dati, per cui, più che in altre indicazioni, si deve prevedere un'oscillazione di qualche unità, anche perché dagli *Atti della Visita pastorale (1912-14)*, del Giannattasio, cit., risulta che i sacerdoti siano complessivamente 132.

⁴⁵ Durante l'episcopato di Giannattasio, egli stesso rettore del Seminario, ebbe come collaboratori vicari Leonardo Filoni di Nardò (1908-1910), Gregorio Falconieri di Nardò (1910-1912), Nicola Cortese di Bisceglie (1912-1916), Gaetano Fagiani di Parabita (1916-1922), Pietro Sambati di Aradeo (1922-1923), Antonio Papadia di Nardò (1923-1926).

³⁵ Tra gli altri, rimando a L. BEDESCHI, *La curia romana durante la crisi modernista*, Parma, Guanda, 1968. Per Pio X cfr. S. TRAMONTIN, *Un secolo di storia*, cit., pp. 51-108.

³⁶ R. P. VIOLI, *Episcopato e società meridionale durante il fascismo (1922-1939)*, Roma, AVE, 1990, pp. 23 e ss.

³⁷ Nell'arcidiocesi di Brindisi si susseguono 2 lombardi, entrambi regolari: lo stigmatino Luigi Morando (1906-1909) e il francescano Tommaso Valeri (1910-1942). Nella diocesi di Castellana: Federico De Martino (1908-1909), campano (traslato), e Agostino Laera (1910-1931), pugliese. Nell'arcidiocesi di Otranto: Giuseppe Ridolfi (1912-1915), marchigiano (traslato). Nell'arcidiocesi di Taranto: Carlo Giuseppe Cecchini (1909-1916), toscano (traslato). Nelle altre diocesi di Gallipoli, Lecce, Oria e Ugento permangono i vescovi di vecchia nomina.

³⁸ Sulla corrente conciliatorista rimando a F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese 1825-1870*, Milano 1970.

³⁹ C. D. FONSECA, *Appunti per la storia*, cit.

⁴⁰ N. GIANNATTASIO, *Del soprannaturale cristiano*, del 1909.

mentre la teologica si svolgeva nel Seminario regionale pugliese, istituito a Lecce nel 1908 e gestito dai Gesuiti.

Una particolare attenzione, senz'altro maggiore di quella del Ricciardi, riservò all'Azione Cattolica. Il suo impegno produsse risultati, se da due circoli cattolici e una banca di credito, nel 1914 si passava a 22 circoli, una banca popolare a Nardò, una cassa rurale a Galatone e, più tardi, una cooperativa agricola con funzione anche di istituto di credito ad Aradeo⁴⁶.

Sempre nell'ambito dell'impegno dei cattolici, fu molto attento ai vari fenomeni, tra cui la Democrazia cristiana di Romolo Murri⁴⁷, della cui esperienza accettava il "movimento ascendente di civiltà umana e religiosa", ma criticava la "sventatezza pugnace di alcuni, che avrebbero potuto far degenerare i seminari in fucine di folli e tristi demagoghi"⁴⁸.

Una posizione conciliante, invece, assunse in merito all'impegno politico dei cattolici e del ruolo della Chiesa nell'ambito dello Stato liberale.

Gli orientamenti nazionali del mondo ecclesiale di apertura verso lo Stato liberale aveva già prodotto nel 1904 la presenza di cattolici deputati alla Camera e che, sulla scia della politica del Giolitti delle "due parallele", con implicito riconoscimento alla Chiesa di pari dignità, si trasformava in partecipazione dei cattolici più ampia fino alle elezioni, a suffragio quasi universale maschile, del 1913, sancita nel "Patto Gentiloni"⁴⁹, a favore di candidati giolittiani, di questo sottoscrittori.

In questa ottica il Giannattasio appoggiò per il collegio di Campi il deputato giolittiano, Gabriello Quarta, firmatario del *patto*, e per Gallipoli, d'intesa con il vescovo Gaetano Muller, quello radicale, Antonio De Viti De Marco in competizione con il candidato socialista Stanislaw Senape Pace di Gallipoli⁵⁰.

Questa nuova situazione rappresentava una svolta importante per il ruolo dei vescovi, i quali, per la prima volta, si trovavano chiamati in causa e, comunque, coinvolti nella sfera temporale con l'imperativo di assumere posizioni, così come furono di nuovo chiamati a farlo in occasione del periodo di neutralità e, quindi, dell'entrata in guerra dell'Italia nel 1915.

Il mondo cattolico salentino, come quello neritino, fu nella sua grande maggioranza neutralista, rispecchiando i sentimenti dell'intera popolazione, preva-

lentemente contadina e, pertanto, indifferente agli interessi nazionalistici, i soli che emergevano proprio mentre il paese si dibatteva in una critica situazione economica⁵¹. Tuttavia mentre si andava affermando la tesi interventista, la gerarchia ecclesiastica salentina manteneva un atteggiamento diffidente nei riguardi della guerra, anche se non insensibile agli ideali patriottici, per cui si può affermare che la loro posizione oscillava tra livelli moderati e patriottici.

Alquanto particolare apparve la posizione del Giannattasio, nel momento in cui fu accusato di filogermanesimo, mentre non vi è alcun dubbio che la sua neutralità fosse espressione della funzione di pace che la Chiesa doveva svolgere. Nel momento in cui iniziò anche per l'Italia il periodo bellico, emanò nel luglio del 1915, cioè a due mesi dall'inizio, la lettera pastorale, *La guerra e la teologia cattolica*: nel suo progetto Dio inserisce il dolore e la morte al fine di "riconciliarsi le sue creature, affliggendole, e attraverso le mine e le stragi, sanziona la più fondamentale giustizia, la sua, che è anche amore, e moltiplica le riserve della sua bontà, salvando le nazioni. Da qui la liceità della guerra difensiva e della guerra offensiva". Il cristiano, in particolare, non poteva eliminare lo scontro bellico e, quindi, non poteva che compiere il suo dovere di combattere nella circostanza presente in quanto la causa italiana era "giusta" per essere guerra di "rivendicazione di confini naturali e di emancipazione di sangue italiano"⁵².

Superata la fase della guerra, definita da papa Benedetto XV (1914-1922) "inutile strage", l'episcopato pugliese, al pari di altri episcopati regionali, il cui atteggiamento appariva nella sua organicità, in quanto, in base agli indirizzi pontifici nel 1892, iniziavano a riunirsi le Conferenze episcopali regionali⁵³, avvertì la situazione di crisi socio-economia e di sfiducia religiosa, per cui sin dal 1918 cominciò a rivolgersi al clero e ai fedeli con frequenti documenti collettivi, insistendo sui concetti della necessità di un apostolato più impegnato e di un'osservanza maggiore delle direttive dell'autorità ecclesiastica, della difesa dell'ortodossia dagli attacchi di ideologie dissolutive e della diffusione della buona stampa in modo che il cristiano doveva difendere "sul piano pratico e legale il suo Dio, la sua Fede, la sua Chiesa, i suoi figliuoli"⁵⁴.

⁵¹ Vasta è la bibliografia, ma per tutti rimando a B. VIGEZZI, *Da Giolitti a Salandra*, Firenze, Vallecchi, 1969; e A. MONTICONE, *Sonnino e Salandra verso la decisione dell'intervento*, in ID., *Gli italiani in uniforme 1915-1918*, Bari, Laterza, 1972; F. GRASSI, *Il tramonto dell'età giolittiana nel Salento*, Bari, Laterza, 1973, pp. 341 e ss. Una sintesi sulle vicende neritine e salentine si trova in M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp. 139 e ss.

⁵² N. GIANNATTASIO, *La guerra e la teologia cattolica*, del 1915. Un'analisi dettagliata si trova in M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp. 141 e ss.

⁵³ Per notizie rimando a S. PALESE, *L'episcopato pugliese dal Concilio di Trento al Concilio Vaticano II*, in *Cronotassi iconografica e araldica dell'episcopato pugliese*, a cura della Regione Puglia, Bari, Ed. Levante, 1986, p. 70.

⁵⁴ Cfr. *Notificazione dell'Episcopato pugliese al clero della Regione dopo la Conferenza*, Bari 1919. Inoltre cfr. *Notificazione intorno al nuovo codice ecclesiastico*, Bari 1918; e *La buona stampa*, Lettera pastorale per la Quaresima 1920, Martina Franca, 1920.

⁴⁶ M. MENNONNA, *Un secolo*, cit.

⁴⁷ Su Romolo Murri, tra gli altri, cfr. G. ROSSINI (a cura di), *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*, Atti del convegno di studi, Fermo 9-11 ottobre 1970, Roma 1972. Sul periodo cfr. P. SCOPPOLA, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 110-234, e ID., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1969.

⁴⁸ N. GIANNATTASIO, *S. E. il card. Dell'Olio*, in ID., *Saggi di apologia*, cit.

⁴⁹ Sul significato del "Patto Gentiloni", rimando, per tutti, a P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato*, cit., 405. Inoltre cfr. M. S. PIRETTI, *Il Tevere più stretto. La relazione del Conte Gentiloni a Pio X sulle elezioni del 1913*, in "Contemporanea", a. II, n. 1, gennaio 1999, pp. 65-78.

⁵⁰ Per una ricostruzione dettagliata cfr. M. MENNONNA, *Mons. N. Giannattasio*, cit.

Per una presa di coscienza più diretta della diocesi, il Giannattasio indisse nel 1921 una visita pastorale⁵⁵, mentre continuava ad essere attento osservatore dei fenomeni che si andavano sviluppando, interessandosi, laddove interpellato, anche di questioni civili, come durante la rivolta dei braccianti a Nardò, nel 9 aprile 1920⁵⁶, una delle tante, di natura socio-economica, scoppiate nel Salento⁵⁷. Assunse una propria posizione anche di fronte alla nuova classe emergente fascista, tra cui qualche esponente del clero. Pur pienamente condividendo il clima di concordia instauratosi tra la Chiesa e lo Stato, tentò, tuttavia, di ostacolare i fascisti locali nella loro ascesa di potere cittadino e di ingerenza in questioni ecclesiali. La rivalità si intensificò, per cui, per favorire la "normalizzazione", la S. Sede venne nel 1926 lo nominò arcivescovo titolare di Pessinonte e traslato a Roma come canonico del Laterano.

Con la partenza di Giannattasio si eliminava, non solo a Nardò, ma in tutto il Salento, uno degli ultimi ostacoli alla fascistizzazione capillare della società, così come negli anni 1926 e 1927 si andava spezzando ogni filo di opposizione in tutti i movimenti antifascisti.

2. I vescovi dei Patti Lateranensi

La diocesi fu affidata per amministrazione apostolica e, poi, con unificazione a quella di Gallipoli, a Gaetano Muller (1926-1935)⁵⁸, di cui era vescovo dal 1898.

In questi anni la diocesi di Nardò, con una popolazione di oltre 100 mila⁵⁹ e con 18 parrocchie, raggruppate in sette foranie, annoverava 100 sacerdoti e 57 seminaristi, di cui 11 presso il Seminario regionale di Molfetta, dove la sede sin dal 1915 si era trasferita da Lecce, e 46 presso il Seminario vescovile, che cominciò ad avere come rettori non più gli stessi vescovi, bensì sacerdoti: prima Paolo Pellegrino di Nardò dal 1926 al 1933 e, poi, Salvatore Rizzello di Casarano dal

⁵⁵ La documentazione è molto lacunosa, per cui, in riferimento alla visita pastorale, non si può tracciare nessun profilo della diocesi.

⁵⁶ L'evento, che alcune autorità definirono "Repubblica neritina", è stato organicamente trattato in saggi di M. MENNONNA, *Lotte sociali a Nardò dal primo dopoguerra all'avvento del fascismo*, e di R. MORELLI, *Rivolta e restaurazione quel 9 aprile 1920*, in *Storia di venti*, Nardò, Rescio Ed., 1984, rispettivamente a pp. 3-32 e 37-51. Nello stesso volume vi è un'interessante riduzione dell'evento nel dramma di V. RAHO, *Li scazacani*, pp. 55-77.

⁵⁷ Una disamina è compiuta da Simona COLARIZI, *Dopoguerra e fascismo in Puglia (1919-1926)*, Bari, Laterza, 1970.

⁵⁸ Gaetano Muller, nato a Napoli l'8 gennaio 1850, è vescovo di Gallipoli dal 29 luglio 1898. Dal 1 luglio 1926 è amministratore apostolico della diocesi di Nardò, di cui il 13 agosto 1927 diviene vescovo. Le diocesi sono unificate *ad personam*. Muore a Gallipoli il 7 marzo 1935. Per notizie cfr. M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp. 176 e ss.

⁵⁹ I dati, tratti da *Popolazione residente e presente*, cit., si riferiscono al 1931. In particolare Seclì è aggregata dal 1928 ad Aradeo, da cui sarà staccata nel 1947 per divenire di nuovo un comune.

1933 al 1936. Tra i centri della diocesi comparve, per la prima volta, Collemeto, definito *borgata* ed ubicata nel territorio del comune di Galatina⁶⁰.

L'unificazione delle due diocesi, una delle tante verificatesi a partire dal 1924⁶¹, rientrava nella strategia della Curia romana, d'intesa con le autorità civili, di procedere alla riorganizzazione delle diocesi, che si può affermare, venne strumentalizzato da queste ultime al fine di un più agevole controllo del territorio, con la presenza di un numero minore di interlocutori e con maggiore garanzia di fedeltà tramite l'assegnazione delle diocesi a vescovi favorevoli al regime.

Si trattava di un nuovo clima, instaurato da Pio XI (1922-1938), succeduto a Benedetto XV (1914-1922), il cui breve pontificato, ai fini del reclutamento dei vescovi, non incise in Terra d'Otranto, in quanto ne vennero nominati 2 tra i 14 nuovi nell'intera regione pugliese⁶².

Durante il pontificato di Pio XI si verificò un significativo rinnovamento: tra il 1928 e il 1935, maggiormente a partire dal 1929, a seguito dei Patti Lateranensi, in tutta la Puglia ben 21 diocesi cambiarono ordinari per un totale di 28, comprese le diocesi dell'ormai ex Terra d'Otranto (d'ora in poi: Salento), suddivisa nelle tre province di Lecce, già sede provinciale, Taranto e Brindisi⁶³. In particolare nel Salento vennero nominati 13 nuovi vescovi, di cui 5 traslati da altre diocesi e 1 con unificazione *ad personam* a Nardò, in cui durante lo stesso pontificato seguiranno altri due nuovi ordinari⁶⁴. Tra i nuovi ci furono 2 di Nardò: l'arciprete Francesco Potenza, nominato vescovo di Castellaneta (1931-1958)⁶⁵ e l'arciprete Gregorio Falconieri, nominato vescovo di Conversano (1935-1964), in provincia di Bari⁶⁶. Fatto rilevante, che, accanto alle doti personali degli eletti, segna il grado di preparazione del clero neritino, maturatosi durante l'episcopato del Giannattasio.

⁶⁰ I dati sono tratti dalla *Visita pastorale (1928-29)*, del Muller, in A. V. N., A/23. I centri delle foranie sono: Nardò, Alliste, Aradeo, Parabita e le tre ex collegiate Casarano, Copertino e Galatone.

⁶¹ R. P. VIOLI, *Episcopato*, cit., pp. 69-70.

⁶² Nell'arcidiocesi di Otranto, dopo tre anni di sede vacante, è nominato il siciliano Carmelo Patanè (1918-1935) e nell'arcidiocesi di Taranto il campano Orazio Mazzella (1917-1935), traslato.

⁶³ Le province di Taranto e di Brindisi sono istituite, rispettivamente, nel 1923 e nel 1927.

⁶⁴ Soltanto nell'arcidiocesi di Brindisi e nella diocesi di Oria permangono i preesistenti ordinari. Dei vescovi presenti nel 1939 in tutto il Mezzogiorno il 65% è stato nominato da Pio XI, mentre il 5% da Leone XIII, il 4% da Pio X e il 16% da Benedetto XV (cfr. R. P. VIOLI, *Episcopato*, cit., p. 82).

⁶⁵ Francesco Potenza, nato il 15 febbraio 1885, è ordinato sacerdote il 12 marzo 1910. Si laurea in teologia a Napoli e, quindi, viene nel 1913 nominato arciprete della Cattedrale. Muore a Lecce l'11 gennaio 1958. Notizie si trovano in E. MAZZARELLA, *La Cattedrale di Nardò*, Galatina, Congedo, 1982, pp. 135-136; e in M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., p. 179.

⁶⁶ Gregorio Falconieri, nato il 15 febbraio 1885, è ordinato sacerdote il 20 dicembre 1908. Laureato in lettere insegna in diversi istituti, tra cui quello annesso alla Badia di Cava, appartenente ai Benedettini. Succede al Potenza come arciprete della Cattedrale. Ritiratosi nel marzo 1964 da vescovo di Conversano, muore nel novembre dello stesso anno. Notizie si trovano in E. MAZZARELLA, *La Cattedrale di Nardò*, cit., pp. 136-137; e in M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., p. 179.

Le nomine effettuate dalla S. Sede in questo periodo nel Mezzogiorno tenevano conto, accanto agli aspetti basilari di disciplina e di ortodossia dottrinale, quelli relativi alle esperienze maturate nelle parrocchie -si pensi ai due vescovi nativi di Nardò- e nei seminari, e mirando a reperire pastori di anime e di educatori di coscienze, che si distinguessero soprattutto per la ricerca della santità, per la capacità di farsi ascoltare dalla gente e di parlare direttamente al clero. Né mancarono altri elementi per la selezione del nuovo episcopato, derivanti proprio dall'impostazione ideologico-culturale di Pio XI, maturato anche a Milano, dove era stato arcivescovo: si muoveva lungo le direttrici di una certa indifferenza verso il sistema democratico, ma, nello stesso tempo, senza trascurare l'attenzione per il coinvolgimento delle masse; di un autoritarismo centralizzato, cui doveva far riscontro un attivismo militante in periferia; di un'organizzazione teocratico-medievale, che doveva coniugarsi con una modernizzazione delle dinamiche e delle tecniche organizzative moderne⁶⁷.

Una caratteristica contingente, ma non meno essenziale, riguardò l'orientamento favorevole al regime fascista, che era visto come l'artefice del riconoscimento dei diritti della Chiesa da parte dello Stato.

Nel Salento, come in tutto il Meridione, si assistette ad un ridimensionamento quasi totale dei vescovi provenienti da Napoli e, nel contempo, all'allargamento ad altre zone d'Italia, non escluso il nord e, in modo significativo, la stessa regione pugliese⁶⁸.

Alcuni elementi, inoltre, risultano essere propri dell'episcopato salentino: da una parte l'età media dei nuovi ordinari, che, pur elevatasi intorno ai 54-55 anni, rimaneva la più bassa; dall'altra la diminuzione del clero regolare, ridotta ad un solo esponente⁶⁹.

L'orientamento favorevole al regime da parte dei vescovi non poteva non condizionare il ministero pastorale soprattutto nella sfera dell'organizzazione dei laici, come l'Azione Cattolica, presa di mira dalle organizzazioni fasciste con forte accentuazione nel 1931⁷⁰.

Emblematica fu, nell'occasione, la posizione del vescovo Muller, nel momento in cui esprimeva la propria amarezza per quanto verificatosi ai danni dell'A-

zione Cattolica delle due diocesi, da lui rette, ma, nel contempo, confermava la sua più ampia disponibilità verso il fascismo, rassicurando le autorità civili che egli stesso era intervenuto per stroncare atteggiamenti contrari al regime, emersi in alcuni circoli cattolici⁷¹.

A seguito della morte di Muller seguì una breve gestione vicariale di Cosimo Lezzi fino alla primavera del 1936, quando prese possesso della diocesi Nicola Colangelo (1936-1937)⁷².

Questi sin dalla sua prima lettera pastorale, scritta in occasione dell'ingresso in diocesi, tracciò le linee del suo episcopato, che trovava ispirazione nella figura del Cristo e si proiettava attraverso la incentivazione dell'azione catechistica, la diffusione dell'Azione Cattolica, la qualificazione del seminario e il buon governo, che si basava sull'obbedienza da parte del clero e dei fedeli, sulla concordia di intenti nel promuovere lo spirito religioso e sull'unione nella preghiera. Gli stessi concetti furono ripresi nella successiva lettera pastorale del 1937, quando, in particolare riferimento all'Azione Cattolica, cui riservava un ruolo di natura religiosa al di fuori dell'impegno sociale e politico, insisteva sul ruolo dei cattolici, che dovevano "farsi assertori e fattori della bontà stessa" del Cristo, "per goderne noi nella vita e nella eternità e renderne partecipe il prossimo con un intenso apostolato di parola, di esempio e di preghiera"⁷³.

In questo stesso anno diede inizio alla pubblicazione del "Bollettino diocesano" e confermò come rettore del Seminario Gregorio Falconieri di Nardò, nominato l'anno precedente. Non trascurò, inoltre, settori collaterali, quali l'ospedale "S. Giuseppe", opponendosi, ma invano, alla sua unificazione con l'ospedale civile "Sambiasi", con l'intento di salvaguardare l'autonomia dell'istituzione religiosa, che svolgeva ormai da anni la funzione di ricovero di anziani indigenti; e il *Piccolo credito*, già *Banca cattolica*, derivante dal *Monte di Pietà*, in cui, dietro sollecitazioni della S. Sede, sostituì dieci dei dodici sacerdoti, addetti alla gestione, con altrettanti laici, avviando, così, il processo di laicizzazione che si completerà negli anni '50.

⁷¹ La posizione del Muller rispecchia quella dell'intero episcopato pugliese, così come emerge dalla *Notificazione pastorale* del 1931, Roma 1931. Per ulteriori riferimenti su questa vicenda, cfr. M. MENNONNA, *Un secolo*, cit. pp. 183-184. Per approfondimenti, oltre alle opere citate di carattere generale, cfr. M. C. GIUNTELLA, *I fatti del 1931 e la formazione della "seconda generazione"*, in AA. VV., *I cattolici tra fascismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1975, pp. 173-234; R. MORO, *Afascismo e antifascismo nei movimenti intellettuali di A. C. dopo il '31*, in "Storia contemporanea", a. VI (1975), n. 4, pp. 733-800; A. SINDONI, *Chiese locali, Azione Cattolica, fascismo e società civile prima e dopo i fatti del '31 nelle diocesi del Mezzogiorno*, in AA. VV., *Chiesa, Azione Cattolica e Fascismo nel 1931*, Atti dell'incontro di studio tenuto a Roma il 12-13 dicembre 1981, Roma, A.V.E., 1983, pp. 95-134.

⁷² Nicola Colangelo, nato a Schiavi d'Abruzzi (Chieti) l'11 novembre 1879 e ordinato sacerdote il 4 gennaio 1903, consegue la laurea in diritto canonico. E' nominato vescovo di Oppido Mamertina (Reggio Calabria) il 4 aprile 1932, dove rimane fino alla traslazione nella diocesi di Nardò, che regge fino al 25 giugno 1937, giorno in cui muore.

⁷³ N. COLANGELO, *L'ora presente e l'A.C.*, del 1935.

⁶⁷ F. DE GIORGI, *Linguaggio militare e mobilitazione cattolica nell'Italia fascista*, in "Contemporanea", a. V, n. 2, aprile 2002, p. 262.

⁶⁸ Per un'analisi articolata cfr. R. P. VIOLI, *Episcopato*, cit., pp. 83 e ss.

⁶⁹ Escluse sempre l'arcidiocesi di Brindisi e la diocesi di Oria, dove permangono i vecchi ordinari, e di Nardò, nella diocesi di Castellaneta è nominato Francesco Potenza (1931-1958), pugliese. Nella diocesi di Gallipoli: Nicola Margiotta (1935-1953), pugliese. Nella diocesi di Lecce: Alberto Costa (1928-1950), romagnolo-emiliano, traslato. Nell'arcidiocesi di Otranto: il cappuccino Cornelio Cuccarollo (1930-1952), abruzzese, traslato. Nell'arcidiocesi di Taranto: Ferdinando Bernardi (1935-1961), piemontese, traslato. Nella diocesi di Ugento: Antonio Lippolis (1923-1932), pugliese; e, dopo due anni di sede vacante, Teodorico De Angelis (1934-1936), abruzzese, cui succede Giuseppe Ruotolo (1937-1968), pugliese.

⁷⁰ Per tutti rimando, anche per l'ampia bibliografia, ad AA. VV., *Chiesa, Azione cattolica e fascismo nel 1931*, Atti dell'incontro di studio tenuto a Roma il 12-13 dicembre 1981, Roma, AVE, 1983.

Dopo la morte del Colangelo la diocesi fu retta in amministrazione apostolica da Nicola Margiotta, vescovo di Gallipoli dal dicembre 1935 al 17 agosto 1938⁷⁴, quando fu nominato Gennaro Fenizia (1938-1950)⁷⁵.

Il nuovo vescovo, che indisse il primo congresso eucaristico diocesano e predispose nel 1941 una visita pastorale, indirizzò la sua pastorale verso un triplice obiettivo. Poneva prioritario il compito dell'educazione cristiana della popolazione, a partire dall'età infantile, che toccava alla famiglia, alla scuola, alla chiesa e allo stato, sostenendo che "ogni tentativo di educazione fatto fuori della verità e dei sacramenti del Cristianesimo" non poteva avere "felice successo". E ciò, soprattutto in un presente "minaccioso", nel quale soltanto "il mutamento radicale dell'umanità" avrebbe potuto dare "pace ai cuori degli uomini, pace ai popoli, alle nazioni, agli Stati, sopra tutto la pace con Dio"⁷⁶. Non tralasciava, poi, di sottolineare che Dio era amore, che continuava a manifestarsi attraverso la Chiesa e i suoi pastori⁷⁷, e che l'uomo doveva abbandonarsi nella Provvidenza divina⁷⁸. Non poteva, infine, mancare il ruolo del clero e dei laici, per i quali si rendeva necessaria la formazione che permettesse di operare nell'organizzazione di strutture e associazioni a difesa, anche nel civile, del credo religioso e della Chiesa come istituzione. A tal fine potenziò la struttura organizzativa dell'Azione Cattolica, trovando come collaboratori validi sacerdoti⁷⁹.

3. I vescovi militanti

Il Fenizia, in linea con l'episcopato pugliese, nel periodo bellico e nella fase di passaggio dal fascismo all'organizzazione dello Stato su basi democratiche, avvertì l'urgenza per la sua pastorale e per la testimonianza del clero, "di passare dal ruolo di amministratore del culto al ruolo di condottiero di una conquista", riconoscendo alla religione la funzione non solo di dispensare rassegnazione e conforto, ma anche di "offrire proposte, riscuotere consensi e promuovere impegni"⁸⁰.

⁷⁴ Nicola Margiotta, nato a Martina Franca (Taranto) il 13 dicembre 1889, è nominato vescovo della diocesi di Gallipoli il 16 dicembre 1935 e la regge fino al 25 settembre 1953, quando è promosso arcivescovo dell'arcidiocesi di Brindisi, dove rimane fino alla sua morte, avvenuta nella città natale l'8 marzo 1976.

⁷⁵ Gennaro Fenizia, nato a Napoli il 10 luglio 1889 e ordinato sacerdote il 16 agosto 1914, si laurea in scienze naturali e insegna anche in scuole pubbliche. È nominato vescovo di Nardò il 17 agosto 1938. Rimane in diocesi finché il 21 luglio 1948 non è traslato nella diocesi di Cava dei Tirreni, che regge fino alla morte, avvenuta il 20 novembre 1950. Per notizie cfr. M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp. 211 e ss.

⁷⁶ G. FENIZIA, *L'educazione cristiana*, lettera pastorale, del 1940.

⁷⁷ ID., *Prima lettera pastorale*, del 1938.

⁷⁸ ID., *La fiducia nella Divina Provvidenza*, lettera pastorale, del 1941.

⁷⁹ Per una conoscenza dettagliata cfr. M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp. 211 e ss.

⁸⁰ V. ROBLES, *Le Chiese di Puglia dalla guerra alla prospettiva democratica*, in R. P. VIOLI (a cura di) *La Chiesa nel Sud tra guerra e rinascita democratica*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 209. Interessante anche il contributo di S. PALESE, *Amore della patria e riconciliazione degli ita-*

Traghetto nella sfera politica il mondo cattolico⁸¹ e, in particolare l'Azione Cattolica, che, pur essendo stata rinchiusa nella riserva di uno spazio di natura spirituale e religiosa, aveva rappresentato in tutto il Meridione, privo di episodi di grande rilievo di resistenza al fascismo, uno dei punti di riferimento al di fuori dell'associazionismo e dell'acculturazione del regime⁸², e, altresì, l'unica occasione di impegno della donna nella vita sociale, culturale e, successivamente, politica⁸³. Né può escludersi che non possa rientrare in questa strategia l'azione dell'intero episcopato meridionale, svolta nel dopoguerra essenzialmente a partire dalla lettera collettiva del 1948⁸⁴.

Questo particolare aspetto della pastorale rivolto all'impegno civile e politico rappresentò la concreta azione come risposta sul campo agli indirizzi del nuovo pontefice di Pio XII (1939-1958), che nella sua visione teologica e storica, poneva l'accento sulla centralità della Chiesa cattolica in tutte le civiltà e le realtà storiche⁸⁵, soprattutto nei momenti di crisi anche economico-sociale come si presentavano, dopo la guerra, quella europea e quella italiana⁸⁶. La Chiesa doveva, pertanto, non essere statica e attendista, così come si era attestata all'ombra del fascismo, ma attiva e attenta a dettare orientamenti su tutti i problemi e all'interno di qualsiasi forma associativa e politica, in modo imprescindibile se si richiamava alla dottrina sociale della Chiesa, così come era quella della Democrazia Cristiana, nella quale, di conseguenza, si doveva concretizzare l'unità dei cattolici.

A questo tipo di impegno e alla costituzione dell'unità dei cattolici furono chiamati i vescovi, per i quali, a partire dal 1954, accanto alla Conferenza epi-

liani. *La Conferenza episcopale pugliese negli anni 1940-1945*, ivi, pp. 247-276. Per l'episcopato meridionale, cfr. R. P. VIOLI, *Episcopato*, cit.

⁸¹ Un significativo esempio è dato dalla vicenda di Nardò, in M. MENNONNA, *La Democrazia Cristiana a Nardò (1943-1951). Dalle origini al potere cittadino*, Galatina, Congedo, 1991.

⁸² Tra gli altri, rimando a S. TRAMONTIN, *Società religiosa e movimento cattolico in Italia meridionale*, Roma, "La Goliardica Ed.", 1977; e P. BORZOMATI, *Chiesa e Società meridionale. Dalla Restaurazione al secondo dopoguerra*, Roma 1982. Per aspetti riguardanti la diocesi di Nardò cfr. M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., p. 185.

⁸³ Per tutti, rimando a P. GAIOTTI DE BIASE, *Movimento cattolico e questione femminile*, in AA. VV., *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. I/1, *I fatti e le idee*, Torino, Marietti, 1981, pp. 96-111.

⁸⁴ Per la conoscenza di aspetti particolari cfr. M. MENNONNA, *L'episcopato della diocesi di Muro Lucano dalla formazione dello Stato nazionale all'unificazione con l'arcidiocesi di Potenza e Marsiconuovo*, pubblicato nel presente volume, pp. 272-273.

⁸⁵ P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato negli anni della modernizzazione*, in A. RICCARDI (a cura), *Le chiese di Pio XII*, Bari, Laterza, 1986, p. 7.

⁸⁶ Ampia la storiografia sul dopoguerra. Per tutti, anche per la sinteticità, N. KOGAN, *L'Italia del dopoguerra. Storia politica dal 1945 al 1966*, Bari, Laterza, 1968; G. MAMMARELLA, *L'Italia dopo il fascismo: 1943-1973*, Bologna, Il Mulino, 1974. Per il Mezzogiorno cfr. AA. VV., *Campagne e movimento contadino nel Mezzogiorno d'Italia. Dal dopoguerra a oggi*, Voll.2, Bari, De Donato, 1979; per il Salento M. DE GIORGI-C. NASSISI, *Antifascismo e lotte di classe nel Salento 1943-47*, Lecce, Milella, 1979.

scopale regionale, venne istituita la Conferenza episcopale nazionale⁸⁷, tuttavia entrambe, almeno fino al Concilio Vaticano II, senza alcuna funzione decisionale, in quanto nel progetto di Pio XII avevano il compito di applicare, in pieno spirito di obbedienza, le direttive centrali, impartite, appunto dalla S. Sede⁸⁸.

Ai vescovi, pertanto, oltre alla capacità di sensibilizzare e animare cristianamente la comunità, si richiedeva preparazione teologica e culturale, spiritualità e dedizione alle pratiche di pietà.

Delineatosi, così, un nuovo profilo di vescovo, ne conseguì un rinnovamento, su scala nazionale, di oltre il 50% dei vescovi con nuove nomine o con traslazioni di sedi, segnali questi di un intervento deciso della S. Sede o, se si vuole, del pontefice, sulla Congregazione Concistoriale, l'istituto preposto ad occuparsi delle diocesi italiane.

La regione pugliese per più del 75%, con 19 delle 25 diocesi, era interessata da un nuovo vescovo, mentre il 40% dell'episcopato, cioè 10 vescovi, era rappresentato da pugliesi di nascita: una tendenza che si affermerà sempre più, come quella relativa alla lunga durata degli episcopati. Dei nuovi ordinari d'origine pugliese ben 12 furono assegnati alle diocesi del Salento, nelle quali, tra l'altro, escluse Taranto e Ugento (dal 1959 diocesi di Ugento-S. Maria di Leuca), che conservarono i vescovi eletti sotto Pio XI, l'età media dei vescovi fu intorno ai 53-54 anni; di prima nomina furono 7, mentre 5 i traslati⁸⁹.

Nella diocesi di Nardò succedettero due pugliesi: Francesco Minerva (1948-1951)⁹⁰ e Corrado Ursi (1951-1962)⁹¹.

⁸⁷ Per il ruolo svolto rimando a A. RICCARDI, *La conferenza Episcopale Italiana negli anni Cinquanta e Sessanta*, in G. ALBERIGO (a cura), *Chiese italiane e Concilio*, Torino, Marietti, 1988, pp. 35-59.

⁸⁸ S. FERRARI, *L'organizzazione istituzionale della Chiesa italiana in età pacelliana*, ivi, p. 56. Per una visione generale rimando a G. ALBERIGO, *La chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, ivi, 15-34.

⁸⁹ Nell'arcidiocesi di Brindisi sono nominati due pugliesi: Francesco De Filippis (1942-1953) e Nicola Margiotta (1953-1975), traslato. Nella diocesi di Castellana Grotte un pugliese: Nicola Riezzo (1958-1969), pugliese. Nella diocesi di Gallipoli l'abruzzese Biagio D'Agostino (1954-1956) e il lucano Pasquale Quaremba (1956-1982), entrambi traslati. Nella diocesi di Lecce il pugliese Francesco Minerva (1950-1981), traslato. Nella diocesi di Oria il pugliese Alberico Semeraro (1947-1978), traslato. Nell'arcidiocesi di Otranto il pugliese Raffaele Calabria (1952-1960), traslato. Anche pugliese fu Orazio Semeraro, coadiutore del Margiotta.

⁹⁰ Francesco Minerva, nato a Canosa di Puglia (Bari) il 31 gennaio 1904, è ordinato sacerdote il 16 aprile 1927 e si laurea in giurisprudenza. Nominato vescovo di Nardò il 16 settembre 1948, permane in diocesi fino al 17 dicembre 1950, svolgendo la funzione di amministratore apostolico fino al 31 luglio 1951, dopo essere stato traslato alla diocesi di Lecce, che diventa arcidiocesi nel 1980, al cui incarico rinuncia il 27 gennaio 1981. Muore il 23 agosto 2004 nella sua città natale.

⁹¹ Corrado Ursi, nato ad Andria (Bari) nel 26 luglio 1908, è ordinato sacerdote il 25 luglio 1931. Svolge l'incarico di rettore del Seminario regionale finché non è nominato vescovo di Nardò il 31 luglio 1951, dove rimane fino al 30 novembre 1961, dopo essere stato anche amministratore apostolico della diocesi di Gallipoli dal 1953 al 1954. Viene promosso ad arcivescovo dell'arcidiocesi di Acerenza, che amministra fino al 23 maggio 1966, quando viene traslato nell'arcidiocesi di Napoli con nomina a cardinale il 26 giugno 1967. Dimessosi il 9 maggio 1987, muore a Napoli il 29 agosto 2003.

Il primo, nel suo breve episcopato, indisse in occasione dell'Anno Santo del 1950 una missione, affidandola alla "Pro Civitate Christiana", fece ricostruire un'ala fatiscente del Seminario e, arretrata la costruzione, riportò l'ingresso principale di fronte al palazzo vescovile, quando i seminaristi mediamente ammontavano dal dopoguerra in poi, con rettorati di Antonio Rizzello di Galatone dal 1947 al 1948 e di Nicola Tramacere di Aradeo dal 1948 al 1952, intorno a sessanta unità, mentre sul piano civile esprimeva chiaramente il suo collateralismo e sostegno alla politica della Democrazia Cristiana⁹².

Il secondo rimase in diocesi per un decennio, presentandosi come "capo, maestro e condottiero"⁹³.

Nel decennio 1951-1961, durante il quale indisse nel 1954 un sinodo, dopo l'ultimo tenutosi nel 1730 con il vescovo Antonio Sanfelice (1708-1736)⁹⁴, attraverso il quale il vescovo manifestava in modo evidente la sua fermezza nel richiedere intensa attività per la catechesi, la formazione del clero e l'organizzazione del laicato nelle associazioni, tra cui per prima l'Azione Cattolica⁹⁵. Pose in atto una pastorale che privilegiava la liturgia, di cui divenne un esperto studioso, la predicazione, distinguendosi per efficacia dell'eloquio e per conoscenza teologica, e la parrocchia, quale centro di ogni attività pastorale.

In linea con le direttive della S. Sede, non trascurò di intervenire, servendosi essenzialmente degli scritti sul "Bollettino Ufficiale" della diocesi e della predicazione, in ogni settore, anche pubblico, per esercitare la sua funzione di pastore, richiamando i cattolici all'unità, anche nell'impegno politico, della cui concretizzazione aveva conferma in ogni competizione elettorale⁹⁶.

Svolse due Visite pastorali nel 1951-1952 e nel 1959-1961, dalle quali emerge lo stato della diocesi: con 25 parrocchie, di cui 10 da lui stesso istituite, e con circa 100 sacerdoti si presentava, quasi in modo uniforme, con una religiosità basata essenzialmente sulla tradizione e su un diffuso sentimentalismo più che su convinzione. Si trattava di una comunità diocesana in prevalenza agricola, con un tasso medio di oltre il 20% di analfabetismo e con una continua emigrazione. A livello di moralità, salvo qualche eccezione, si segnalava soddisfazione, mentre in alcuni centri sembravano prendere il sopravvento il materialismo e l'edonismo, che sfociava nel malcostume, derivanti anche, come vari par-

⁹² Per ulteriori notizie cfr. M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., p. 252.

⁹³ C. URSI, *Prima lettera pastorale*, Trani 1955.

⁹⁴ Sul sinodo cfr. A. BOTTAZZO, *Il Sinodo di Nardò del 1954 del vescovo Ursi: tradizione ecclesiastica e prospettiva pastorale*, tesi di laurea presso Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale di Molfetta, a. a. 1997-1998. In questo lavoro si trovano anche indicazioni organiche, pur succinte, sul suo ministero pastorale nella diocesi di Nardò. Per quanto riguarda la sua permanenza a Napoli cfr. A. GIOVAGNOLI, *La diocesi di Napoli e l'episcopato di Corrado Ursi*, in G. ALBERIGO (a cura di), *Chiese italiane*, cit., pp. 217-245.

⁹⁵ Dati relativi all'Azione Cattolica e alla sua organizzazione si trovano in M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp. 257 e ss. Notizie si trovano anche in M. MENNONNA, *L'episcopato della diocesi di Nardò e di Nardò-Gallipoli*, in "Il Mandorlo", dicembre 1995.

⁹⁶ In particolare dopo le elezioni del 1956 così scrive: "Gli interventi della gerarchia ecclesiastica ci hanno salvato dal bolscevismo" (cfr. "Bollettino Diocesano", 1956/1, pp. 2).

roci sottolineavano, dalla presenza di sale cinematografiche in quasi tutti i centri (oltre 20 in tutta la diocesi) e dall'assenza di sale parrocchiali (non oltre 5 in tutta la diocesi)⁹⁷.

Dinanzi al quadro generale, da una parte, fu fermo nel condannare drasticamente ogni forma di offesa sia contro la religione e la Chiesa, condotta anche attraverso i tentativi dell'abolizione del Concordato e l'introduzione del divorzio, sia contro la morale cristiana, sia contro i pastori, come il vescovo di Prato⁹⁸. Sollecitava, altresì, il clero e i fedeli alla riscoperta della testimonianza cristiana attraverso la partecipazione alla vita associativa, l'educazione alla fede delle nuove generazioni e all'ascolto costante della parola di Dio: accompagnare il culto con l'ascesi, dedicarsi con maggiore impegno nell'insegnamento religioso, formare uno spirito di comunione sempre nel più ampio ottimismo, fondato nell'aiuto di Dio⁹⁹.

Non mancò di dare indirizzi anche su scala più generale, rivolgendo lo sguardo a fenomeni internazionali per sottolineare la pericolosità sia dell'Urss nei riguardi del cristianesimo e la pace stessa nel mondo, sia del ritorno dell'antisemitismo, sia dell'azione della massoneria¹⁰⁰.

In questo ambito di formazione rientrò l'iniziativa nel 1960 di predisporre, date le non decorose condizioni interne del Seminario per l'umidità, la insufficienza di ambienti per un aumentato numero di seminaristi e la mancanza di spazi a verde e a gioco, una struttura moderna e, quindi, più accogliente, dando una soluzione radicale con una nuova e ampia costruzione in periferia, dopo aver fatto demolire parte del convento dei Cappuccini. Nel frattempo come rettori si susseguirono Luigi Lega di Galatone dal 1952 al 1956, Raffaele Mastria di Neviano dal 1956 al 1959 e Vincenzo Calcagnile di Copertino, che svolse tale funzione dal 1959 al 1985.

Particolare attenzione riservò all'Azione Cattolica, che raggiunse una ragguardevole dimensione con i suoi 6 mila iscritti su una popolazione che passò da 125 mila abitanti del 1951 ad oltre 146 mila nel 1961¹⁰¹. Fu una stagione straordinaria, in cui la Casa Tabor, dallo stesso vescovo fatta costruire nelle *Cenate*, località di villeggiature con ville sontuose, tra cui quella vescovile dei primi Ottocento, divenne il centro di incontri di spiritualità, di convegni e di continua attività formativa, organizzati dal centro diocesano. In questo ambito si svolsero gli annuali concorsi "Veritas" con il conseguimento, più volte, di premi nazionali per i giovani partecipanti con proprie tesine su vari temi socio-religioso-culturali¹⁰².

⁹⁷ I dati sono ricostruiti attraverso fonti diverse, tra cui, principalmente, i "Bollettini Ufficiali" della diocesi.

⁹⁸ "Bollettino Ufficiale" della diocesi, 1958/3, pp. 21-24.

⁹⁹ Ivi, 1957/2.

¹⁰⁰ Ivi, 1960-1961.

¹⁰¹ I dati sono stati presi da *Popolazione residente*, cit.

¹⁰² Per un quadro organico cfr. M. MENNONNA, *Un secolo*, cit. 257 e ss. Per avere notizie sull'attività e sui nomi dei protagonisti a livello diocesano e ai livelli parrocchiali si rimanda alla lettura dei Bollettini ufficiali della diocesi di Nardò, relativi agli anni presi in esame. Per un quadro sintetico cfr. "Il Mandorlo", giornale della parrocchia della Santa Famiglia in Nardò, giugno 1998.

A livello di esercizio di fede e dello stato religioso generale della diocesi, invece, emergeva una situazione "preoccupante e premonitrice della scristianizzazione in atto della società", in quanto la partecipazione alla messa domenicale era mediamente intorno al 53%, con prevalenza delle donne con oltre il 60 %. Scendeva la percentuale a livello dei giovani, che risultava essere intorno al 20%.¹⁰³

Anche per questo, prima di lasciare la diocesi, rivolse con la sua lettera pastorale del 1962 sollecitazioni al mondo ecclesiale diocesano per una più attenta partecipazione e costante azione nella società, sottolineando sempre che a prevalere deve essere lo spirito di carità, che rappresenta il trionfo dell'amore di Gesù Cristo¹⁰⁴.

4. I vescovi dal Concilio Vaticano II alla costituzione della diocesi Nardò-Gallipoli

Come successore venne traslato dalla diocesi di Muro Lucano Antonio Rosario Mennonna (1962-1983)¹⁰⁵, mentre nell'attigua diocesi di Gallipoli già era ordinario Pasquale Quaremba (1956-1982), anch'egli nativo di Muro Lucano.

La traslazione dei vescovi Mennonna e Ursi avvenne in pieno pontificato di Giovanni XXIII (1958-1963), che, già di per sé intenso e straordinario per la grande stagione conciliare offerta alla cristianità e a tutto il mondo di "buona volontà", comportava una profonda innovazione anche nella caratterizzazione dell'episcopato, che si richiedeva più attento e più aperto al dialogo con il mondo, nel quale, pur nella centralità del messaggio divino e nella saldezza nei principi di fede, doveva sentirsi in cammino e in continuo ascolto. Ed ancora, partendo dal presupposto della inalienabilità della centralità del vescovo, rivalutava il ruolo di ogni pastore nella comunità diocesana, in ampia autonomia di poter cogliere le occasioni più idonee per realizzare la strategia pastorale. Il vescovo, quindi, veniva riconosciuto responsabile della propria comunità e, non da meno, capace di ascolto e interprete delle sue esigenze¹⁰⁶.

¹⁰³ Per avere una misura analitica del fenomeno si riportano i dati per ogni comune della diocesi, relativi alla frequenza alla Messa domenicale: Nardò (53%), Alliste (50%), Aradeo (55%), Casarano (53%), Collemeto (57%), Copertino (58%), Galatone (51%), Matino (54%), Melissano (40%), Noha (42%), Neviano (58%), Parabita (63%), Racale (41%), Seclì (53%), Taviano (37%), Tuglie (59%). Per più approfondite notizie cfr. "Bollettino Ufficiale" della diocesi di Nardò, a. X, n. 7-10 (luglio-ottobre 1961), pp. 76 e ss. Le punte massime di partecipazione si trovano a Parabita, Tuglie e Neviano, mentre le minime a Taviano, Melissano e Racale.

¹⁰⁴ C. URSI, *Lettera pastorale*, del 1962.

¹⁰⁵ Per notizie sul Mennonna cfr. M. MENNONNA, *L'episcopato della diocesi di Muro Lucano dalla formazione dello Stato nazionale all'unificazione con l'arcidiocesi di Potenza e Marsiconuovo*, in questo stesso volume, pp.274-275. Per le opere di natura culturale pubblicate cfr. A. MENNONNA, *La bibliografia di mons. Antonio Rosario Mennonna*, in questo stesso volume, pp. 70 e ss.

¹⁰⁶ Elementi interpretativi si trovano anche in G. ALBERIGO, *La chiesa*, cit., p. 27.

Questi orientamenti non potettero non influenzare la pastorale dell'episcopato esistente e le scelte dei nuovi vescovi.

Dopo la dimensione del diffuso rinnovamento, effettuato con Pio XII, l'episcopato italiano non poteva, nella quasi generalità, che rimanere identico.

In Puglia solo 8 diocesi, di cui 3 nel Salento (Nardò, Otranto e Taranto), ebbero nuovi ordinari. Tra i nuovi vescovi pugliesi la media dell'età, tra i 51 e 52 anni, era inferiore alle precedenti e la provenienza era distribuita in tutto il territorio nazionale, anche al Veneto e alla Lombardia a differenza di quella verificata nel Salento, dove i vescovi furono meridionali¹⁰⁷.

A Nardò il vescovo Mennonna svolse, con oltre venti anni di permanenza, durante i quali la popolazione della diocesi superò i 160 mila abitanti, il suo ministero pastorale, trasferendo in diocesi lo spirito e la spiritualità del Concilio.

Presentatosi nel "nome di Gesù"¹⁰⁸, concretizzò il suo programma con umiltà, con paterno zelo e con intensa attività pastorale, segnata da iniziative spirituali e culturali, da tre Visite pastorali, svolte nel 1964, nel 1970 e nel 1975, da promozioni vocazionali con incremento del numero dei seminaristi e dei sacerdoti e da sollecitazione per un clero più colto e zelante. Incentivò, inoltre, l'associazionismo, primo fra tutti quello dell'Azione Cattolica, i cui soci nei primi anni aumentarono e si proiettarono agli stessi livelli qualitativi grazie alla presenza di assistenti spirituali e dirigenti di grande impegno, di cui non pochi provenienti dal gruppo costituito dal vescovo Ursi. Continuò a valorizzare la casa Tabor e riuscì a completare l'opera di coinvolgimento di tutti gli ambienti socio-culturali, dando maggiore efficacia ad associazioni di vecchia e nuova formazione, quali l'Associazione italiana dei maestri cattolici (Aimc), il Movimento dei laureati cattolici, l'Unione cattolica degli insegnanti medi (Uciim) e il Centro italiano femminile (Cif), le Associazioni cristiane dei lavoratori italiani (Acli), la Federazione universitaria cattolica italiana (Fuci), che pubblicò, anche se per pochi numeri, un proprio periodico, "Conosciamoci", e la Gioventù Studentesca (Gs). L'adesione, tuttavia, nell'ambito della crisi associazionistica più generale cominciò a ridimensionarsi nei primi anni '70, toccando anche i settori dell'Azione Cattolica nei suoi rami, soprattutto in quello giovanile.

Nell'ambito della sua pastorale, indirizzata anche dai principi del Concilio, assegnò un ruolo importante ai laici, coinvolgendoli nell'organizzazione ecclesiale, compresa la partecipazione al "Bollettino Ufficiale" della diocesi. In questo, in particolare, sempre più presenti diventavano i contributi di spiritualità e di vita diocesana da parte di sacerdoti e di laici, mirati a sollecitare la riscoperta del ruolo del dialogo e della evangelizzazione per essere lievito nell'evoluzione della società e per sollecitare lo spirito cristiano nelle comunità della diocesi, che,

¹⁰⁷ Nuovi ordinari, oltre alla diocesi di Nardò, si hanno nelle arcidiocesi di Otranto con il campano Gaetano Pollio (1960-1969), traslato, e di Taranto con il pugliese Guglielmo Motolese (1962-1987).

¹⁰⁸ La lettera pastorale d'ingresso è intitolata *In nomine Jesu*. Per una conoscenza dei documenti più significativi, tra cui le stesse lettere pastorali, cfr. A. MENNONNA (a cura di), *Verbum*, Galatina, Ed. Salentina, 1980.

pur convulse ed edonistiche nel boom economico, rimanevano impegnate ideologicamente nella politica e nella cultura¹⁰⁹.

A questi due settori guardò con attenzione: nell'ambito civile dialogò con tutti, rispettando le identità e suscitando attenzione, ma fu fermo nella condanna dell'errore, che, a livello di scelta elettorale, soltanto nella dottrina della D.C. non ritrovava, per cui, nell'ambito dell'unità dei cattolici, continuò ad assicurare la tradizionale forma di collateralismo; nell'ambito culturale divenne egli stesso interprete con diverse pubblicazioni anche di carattere letterario.

Nella sua azione fu presente anche l'uso delle lettere pastorali: ne scrisse undici. Diversi gli argomenti sviluppati, a cominciare dalla grazia divina¹¹⁰. Durante lo svolgimento del Concilio tracciò le linee guida della liturgia nella fase della "parola" e del "sacramento", nella quale centrale doveva rimanere il Cristo e cosciente e attiva l'assemblea¹¹¹. Tale comunione si attuava nella Chiesa, che era essa stessa mistero e sacramento nel suo essere teandrica, visibile e invisibile, terrestre e celeste, e che era, altresì, segno di salvezza e di unione¹¹². Ogni manifestazione necessitava della luce della fede, che dinanzi alla crisi del momento storico, doveva essere ribadita nel concetto della rivelazione di Dio nel Vecchio Testamento e, in pienezza, nella presenza del Cristo nella storia dell'uomo¹¹³, al cui amore si perveniva soprattutto attraverso la Vergine Maria, che ne era la via privilegiata¹¹⁴.

Accanto a diverse questioni di carattere teologico e liturgico, trattò anche temi morali emergenti: dall'irrequietezza presente all'interno della Chiesa alla crisi della famiglia e, quindi, al divorzio, ritenuto ancor più nocivo in quanto fonte di mali sociali¹¹⁵, nonché all'eroticismo e alla violenza¹¹⁶.

Sempre ricorrenti anche in altri documenti furono il tema della famiglia, della quale sottolineava l'unità e l'indissolubilità, che dovevano trovare il supporto nel reciproco amore dei coniugi e dei figli¹¹⁷, e il tema del clero, della cui crisi non faceva alcun riferimento, come sostenevano alcuni, alla nuova ecclesiologia conciliare, bensì a diversi motivi, tra i quali la secolarizzazione della società¹¹⁸.

Nella consapevolezza del ruolo primario della parrocchia, ne eresse 13, tutte in chiese di nuova costruzione, il cui numero complessivo fu di 20, ed ubicate

¹⁰⁹ Per quanto riguarda, in particolare, Nardò, rimando a M. MENNONNA, *Un secolo*, cit., pp. 279 e ss. Esame del fenomeno urbanistico compie L. GRECO, *Indagine sul territorio e sull'ambiente*, Galatina, Ed. Salentina, 1987.

¹¹⁰ A. R. MENNONNA, *La Grazia*, del 1964.

¹¹¹ ID., *La liturgia nello spirito della costituzione conciliare*, del 1965.

¹¹² ID., *La Chiesa mistero e sacramento di salvezza*, del 1967.

¹¹³ ID., *Nella luce della fede*, del 1968.

¹¹⁴ ID., *Maria via a Cristo*, del 1980.

¹¹⁵ ID., *I nostri temi di riflessione*, del 1970.

¹¹⁶ ID., *Erotismo e violenza*, del 1972.

¹¹⁷ ID., *Il divorzio*, in "Bollettino Ufficiale", n. 2, 1969.

¹¹⁸ ID., *Crisi del sacerdozio*, in "Bollettino Ufficiale", n. 3-4, 1970.

nelle periferie dei centri abitati, in modo da diventare, spesso, anche uniche strutture di aggregazione e socializzazione. Non mancarono interventi di restauro di luoghi di culto, così come quello sollecitato e iniziato per la chiesa dell'Incoronata in Nardò.

Significativo rimane anche il radicale restauro della Cattedrale negli anni 1979-1982, per la quale ottenne il titolo di Basilica Minore e alla quale, in occasione del Giubileo Conciliare del 1966, aveva dedicato ampio spazio storico-teologico in una lettera pastorale¹¹⁹. Portò, altresì, a completamento la struttura e l'articolata sistemazione interna del nuovo Seminario. Questo, inaugurato il 7 maggio 1964, entrò in funzione nell'anno scolastico successivo, sempre con rettore Vincenzo Calcagnile, raggiungendo negli anni tra il 1965 e il 1972 la punta massima di seminaristi con una media di poco superiore alle 100 unità annue, per poi attestarsi fino al 1986 intorno a 60.

In fase di discussione sulla ristrutturazione delle diocesi, difese, con risultati positivi, la permanenza della diocesi di Nardò, alla quale, anche dopo la rinuncia per limiti d'età, è rimasto legato sia con la consapevolezza dello zelo del clero e della convinta adesione religiosa dei fedeli, sia con i sentimenti di affetto: in linea con quanto espresso nella sua lettera pastorale di commiato del 1983¹²⁰.

In questo stesso anno successe il suo coadiutore Aldo Garzia (1983-1994)¹²¹, già dal 1982 vescovo di Gallipoli, unendo *ad personam* le due diocesi.

Il Garzia fu traslato dalla diocesi di Molfetta-Giovinazzo-Terlizzi, dove era stato nominato nel 1975, sotto il pontificato di Paolo VI (1963-1978), in piena epoca postconciliare, in cui le Conferenze episcopali, da quella regionale a quella nazionale, cominciavano ad assumere un ruolo non secondario anche nella fase specifica delle nomine dei vescovi e, quindi, di indirizzo pastorale, nell'ambito sempre delle precipue funzioni della Concistoriale e nel rispetto delle eventuali direttive pontificie.

Con Paolo VI si ebbe la fase di trapasso sia per quanto riguarda il profilo del vescovo, cui, oltre alle doti essenziali di preparazione spirituale, si richiedeva capacità di mediare la responsabilità pastorale del vescovo nella propria diocesi con le direttive dall'alto e con le voci dal basso, in una dimensione pluralista e corale dell'amministrazione diocesana; sia per quanto riguarda la ristrutturazione territoriale delle diocesi.

¹¹⁹ ID., *Giubileo conciliare*, del 1966.

¹²⁰ ID., *Ai fratelli e sorelle in Cristo*, del 1983.

¹²¹ Aldo Garzia, nato a Parabita (Lecce) il 5 marzo 1926, si laurea in filosofia, insegnando nelle scuole pubbliche. Il 7 dicembre 1975 è eletto vescovo e svolge la funzione di coadiutore, con diritto di successione, di Achille Salvucci, vescovo della diocesi di Molfetta-Giovinazzo-Terlizzi (Bari), fino al 19 marzo 1978, quando ne diventa ordinario, essendo anche amministratore apostolico della diocesi di Ruvo e Bitonto nel corso del 1982. Il 15 giugno dello stesso anno è traslato nella diocesi di Gallipoli e come coadiutore con diritto di successione, del vescovo Antonio Rosario Mennonna. Il 30 settembre 1983 è nominato vescovo anche della diocesi di Nardò: regge entrambe le due diocesi fino al 30 settembre 1986, anno della loro unificazione, e, quindi, come primo vescovo dell'unica diocesi, fino alla sua morte, avvenuta il 17 dicembre 1994.

Ad un ampio rinnovamento di vescovi, sia con prime nomine sia con traslazioni, che, nella regione pugliese, toccò 17 diocesi, di cui 4 nel Salento, oltre ad una per nomina di coadiutore e a due altre con amministrazione apostolica, e che segnò la presenza di ordinari in netta prevalenza di origine pugliese¹²², corrisposero diversi accorpamenti di diocesi *ad personam*.

Tale strategia si risolse nel 1986 con unificazioni delle stesse: le 25 diocesi pugliesi diventano 19¹²³, tra cui la nuova Nardò-Gallipoli, della quale Aldo Garzia divenne primo vescovo, con una popolazione di 177.521¹²⁴ e con la presenza di 105 sacerdoti e di 48 parrocchie, presenti in 18 comuni, compreso quello di Porto Cesareo, istituito nel 1975, ma senza Collemeto e Noha, frazioni di Galatina, che passavano, pertanto, all'arcidiocesi di Otranto.

La diocesi Nardò-Gallipoli, insieme a quelle di Brindisi-Ostuni, Oria, Otranto, Ugento-S. Maria di Leuca, divenne suffraganea della metropoli di Lecce, che nel 1980 era stata elevata ad arcidiocesi.

Con Garzia si è in pieno pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005), durante il quale il vescovo, nel suo centrale ruolo in diocesi, era chiamato ad utilizzare, nel pieno rispetto delle funzioni e delle competenze, gli organismi interdiocesani, quali le Conferenze regionali, e le energie locali nei vari compiti e uffici, per cui poteva svolgere una personale pastorale più incisiva sul piano spirituale e più presente nel territorio. Da ciò, pertanto, salve eccezioni a favore di personalità di spiccata spiritualità, la scelta preferenziale fu rivolta verso personalità con capacità amministrativo-gestionali.

Nelle diciannove diocesi pugliesi 34 vescovi si avvicendarono, nella quasi totalità di origine pugliese, così come si verificò nelle diocesi del Salento, i cui

¹²² Nel Salento i nuovi ordinari sono tutti pugliesi. Nell'arcidiocesi di Brindisi è nominato Settimio Todisco (1975-2000). Nell'arcidiocesi di Otranto: Nicola Riezzo (1969-1981), traslato, che regge come amministratore apostolico la diocesi di Ugento, dal 1969 al 1974, quando è nominato vescovo Michele Mincuzzi (1974-1981), già coadiutore dell'arcivescovo di Bari. Nella diocesi di Castellaneta è amministratore apostolico l'arcivescovo di Taranto, Guglielmo Motolese (1974-1980). Nella diocesi di Oria come coadiutore è nominato Salvatore De Giorgi (1978-1981). Permangono gli stessi ordinari nelle diocesi di Gallipoli, Lecce, Nardò e Taranto. Per quanto riguarda la regione pugliese questa è la situazione: 9 dalla Puglia (+ 6 preesistenti), 4 dalla Campania, 2 dal Veneto, 1 dalla Basilicata (+ 2 preesistenti), 1 dalla Liguria.

¹²³ Questa la composizione delle 19 diocesi, che permangono anche oggi (in corsivo le diocesi accorpate nel 1986 e in grassetto quelle del Salento): Altamura-Gravina-Acquaviva delle Fonti; Andria; Bari-Bitonto; **Brindisi**; **Castellaneta**; Cerignola-Ascoli Satriano; Conversano-Monopoli; Foggia-Bovino; **Lecce**; Lucera-Troia; Manfredonia-Vieste (prima in amministrazione apostolica); San Giovanni Rotondo; Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi; **Nardò-Gallipoli**; **Oria**; **Otranto**; San Severo; **Taranto**; Trani-Barletta-Bisceglie (prima in amministrazione apostolica); **Ugento-S. Maria di Leuca**.

¹²⁴ La popolazione residente dei comuni della diocesi di Nardò nel 1981 è così suddivisa: Alliste con Felline (5.862), Aradeo (8.660), Casarano (17.772), Copertino (22.315), Galatone (15.825), Martino (10.749), Melissano (6.687), Nardò, da cui nel 1975 si è staccata Porto Cesareo (28.461), Neviano (6.393), Parabita (8.984), Porto Cesareo (3.402), Racale (9.128), Seclì (1.819), Taviano (10.902), Tuglie (5.715). Questa è la popolazione dei comuni della diocesi di Gallipoli: Alezio (5.034), Gallipoli (19.822), Sannicola (6.219). (I dati sono stati presi da *Popolazione residente*, cit.).

nuovi vescovi ammontarono a 14, tra i quali non mancarono ordinari traslati¹²⁵. Nella diocesi di Nardò-Gallipoli si susseguirono tre, compreso il Garzia, dei quali due traslati.

Questi svolse il suo episcopato, incentrando la sua pastorale sul matrimonio e sulla famiglia, alla quale nel 1987 rivolse una sua lettera pastorale, in cui, tra gli altri aspetti, si soffermò sul concetto che, essendo la famiglia stessa “soggetto e oggetto pastorale”, aveva un triplice carisma: il “profetico”, il “pastorale” e il “regale di Cristo”, in quanto “annunciava, santificava e amava”¹²⁶. Pertanto, essendo i genitori i primi e i principali annunciatori di fede nei riguardi dei figli, dovevano essere formati sia nella fase prematrimoniale che durante il matrimonio. Alla famiglia fu dedicato, inoltre, il terzo convegno ecclesiale dal tema *Famiglia, territorio e chiesa*, svoltosi nel 1986, in cui si affrontarono anche questioni organizzative, tra le quali la istituzione di un Ufficio diocesano della pastorale familiare.

Anche nei due precedenti, indetti nel 1983 e nel 1984¹²⁷, lo stesso tema fu presente e fu tratteggiato in modo propedeutico al terzo, naturalmente più organico e approfondito.

Continui, altresì, furono gli appelli rivolti ai fedeli, chiamati ad evangelizzare e a testimoniare la carità, che poteva trovare manifestazione soprattutto verso le nuove povertà, presenti anche nella stessa diocesi, quali la tossicodipendenza e l'Aids¹²⁸. Da questo scaturiva l'impegno dei cattolici di formarsi in modo tale da essere osservatori e operatori permanenti nel territorio, senza, però, coinvolgere la Chiesa e la gerarchia ecclesiastica, compreso il vescovo, che, proprio su sua scelta, si tenne al di fuori di ogni dialogo ufficiale con il mondo politico¹²⁹.

¹²⁵ Nell'arcidiocesi di Brindisi è nominato Rocco Talucci (2000-), lucano. Nella diocesi di Castellana: il laziale Francesco Voto (1980-1982); il marchigiano Ennio Appignanesi (1983-1985), già ausiliare; i pugliesi Martino Scarafile (1985-2003) e Pietro Maria Fragnelli (2003-). Nella diocesi di Lecce i pugliesi, entrambi traslati, Miche Mincuzzi (1981-1988) e Cosimo Francesco Ruppi (1988-). Nella diocesi di Oria i pugliesi Armando Franco (1981-1997) e Marcello Semeraro (1998-2005). Nell'arcidiocesi di Otranto i pugliesi Vincenzo Franco (1991-1993), traslato; Francesco Cacucci (1993-1999), già vescovo titolare; e Donato Negro (1999-). Nell'arcidiocesi di Taranto i pugliesi, entrambi traslati, Salvatore De Giorgi (1987-1990) e il cappuccino Benigno Luigi Papa (1990-). Nella diocesi di Ugento-Santa Maria di Leuca i pugliesi Mario Miglietta (1981-1993), Domenico Caliendo (1993-2001) e Vito De Grisantis (2001-).

¹²⁶ A. GARZIA, *Famiglia speranza del domani*, del 1987. Per una visione organica della pastorale sulla famiglia del vescovo Garzia e dei predecessori cfr. G. DE SIMONE, *La pastorale familiare nelle diocesi di Nardò e di Gallipoli dalla vigilia del Concilio Vaticano II agli anni '90*, in questo stesso volume, pp. 101 e ss.

¹²⁷ I temi trattati sono: nel 1983 *Eucarestia, comunione e comunità* e nel 1984 *La parrocchia, comunità di uomini, segno e fermento di riconciliazione*.

¹²⁸ Questo tema è affrontato nel quarto convegno, in detto nel 1991, *Evangelizzazione e testimonianza della carità. La Chiesa locale e le nuove povertà: tossicodipendenza e Aids*.

¹²⁹ Per un quadro succinto della pastorale di Garzia cfr. *Il volto conciliare della chiesa locale. Il cammino pastorale della Chiesa di Nardò-Gallipoli nel decennio 1982-1992*, a cura dell'Ufficio diocesano per le comunicazioni sociali.

In tutta la sua attività pastorale riaffermò la centralità e l'autorità indiscussa del vescovo, intorno al quale doveva ruotare la chiesa locale per trovare unità di intenti. Tale richiesta era rivolta anche ai laici: in questa dimensione coinvolge, da una parte, l'Azione Cattolica, che si era attestata intorno ai 5 mila iscritti, e, dall'altra, il laicato in generale, parte del quale chiamato alla sua formazione presso l'Istituto di scienze religiose “S. Gregorio Armeno”, da lui istituito.

Per un incremento della presenza capillare della Chiesa nelle comunità eresse 10 parrocchie e fece costruire 3 nuove chiese, mentre numerosi furono i restauri di luoghi di culto, nel cui quadro rientrò anche l'ampia e qualitativa ristrutturazione del Seminario, nel quale si annoverava una presenza di seminaristi mediamente intorno alle 50 unità, tutti frequentanti scuole pubbliche, mentre si susseguirono i rettori Giuseppe Casciaro di Nardò dal 1986 al 1991 e Giuliano Santantonio di Racale dal 1991 al 1999.

Nel 1991 compì la visita pastorale attraverso la quale approfondì la conoscenza della realtà diocesana, su cui avrebbe potuto innestare un più attento intervento, ma la lunga malattia, prima della morte, non lo permise.

Dopo la gestione di Vincenzo Calcagnile quale amministratore diocesano dal 1994 al 1995, vescovo fu nominato Vittorio Fusco (1995-1999)¹³⁰.

Questi, pur nel suo breve episcopato, tra l'altro frammezzato per periodi di malattia, impresse, vivendo al servizio della “Parola”, un itinerario di formazione permanente del clero e del laicato, per il quale, in particolare, istituì la Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale. Attraverso la ricerca di sempre più efficienti modi di testimoniare il proprio servizio nella comunità, coniugando nella concretezza la sua missione evangelizzatrice e la sua attenzione ai fenomeni culturali, alimentò i mezzi di comunicazione con l'istituzione della radio diocesana e del periodico “Il solco”. Si immerse, con chiara visione programmatico-pastorale, nella preparazione diocesana del Giubileo anche attraverso i convegni annuali¹³¹.

La sua azione pastorale puntò al superamento della dimensione pietistico-devozionale e mirò all'approfondimento del Vangelo, le cui pagine esaminò anche

¹³⁰ Vittorio Fusco, nato a Campobasso il 24 aprile 1939, è ordinato sacerdote il 15 luglio 1962. E' docente di Egesi neotestamentaria presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, con sede a Napoli, nonché di diverse opere esegetiche, che lo pongono tra i biblisti più accreditati a livello mondiale. Viene nominato vescovo il 12 settembre 1995, ma una morte prematura interrompe l'11 luglio 1999 il suo episcopato. Per il profilo biografico cfr. E. FRANCO, *Il seme nel solco. Vittorio Fusco, una vita per il Vangelo*, in ID. (a cura di), *Mysterium regni, Ministerium verbi*, Bologna Ed. Dehoniane, 2001, pp. 9-25. A questa stessa opera si rimanda per la bibliografia di Fusco, pp. 27-36. Notizie si trovano in M. MENNONNA, *Mons. Vittorio Fusco: una vita al servizio della Parola*, in “Il Solco”, periodico di informazione della diocesi di Nardò-Gallipoli, a. I, n. 4 (settembre 1999). Si rimanda anche a AA. VV., *In memoria di mons. Vittorio Fusco*, Galatina, Congedo, 1999.

¹³¹ Gli argomenti trattati nei tre convegni sono: *Il Figlio. Annunciare Cristo, oggi*, del 1996; *Lo Spirito Santo. Popolo di consacrati, testimoni di speranza*, del 1997; *Il Padre. Dentro la storia con amore*, del 1998. Per notizie dettagliate cfr. “Il Solco”, a. I, n. 4, cit.

durante la forma della *lectio divina*, alla rilettura dei documenti conciliari e dei documenti pontifici nella dimensione di una fede autentica e matura. Prima le fasi della malattia e, poi, la morte nel 1999 bloccarono l'itinerario di un progetto che andava assumendo notevole spessore missionario.

Attento osservatore dei fenomeni culturali, mise a disposizione degli operatori anche laici i locali del Seminario, che ospitò diverse assemblee di natura religiosa e di natura culturale. Procedette, inoltre, alla istituzione del Consultorio familiare "Regina Familiae".

A seguito della morte di Fusco, nel luglio 1999 la diocesi fu affidata in amministrazione apostolica a Domenico Caliandro, vescovo di Ugento-S. Maria di Leuca, il quale, per traslazione, ne divenne vescovo nel maggio 2000¹³².

Al centro del suo ministero episcopale ha posto alcuni ambiti specifici della vita pastorale, privilegiando l'istanza della formazione attraverso l'istituzione di percorsi formativi organici e prolungati nel tempo come per la pastorale familiare, per i catechisti dei cresimandi e degli adolescenti dopo la cresima. Incentrata sulla formazione del laicato in un percorso di teologia biblica pluriennale è la Settimana Teologica Diocesana, giunta alla sesta edizione. Un'altra attenzione è stata l'incentivazione della *vita in comune dei presbiteri*, iniziata dal vescovo Fusco, per la quale sono state costruite e avviate nel loro funzionamento le prime case canoniche delle parrocchie in cui vivono diversi sacerdoti. Il 17 febbraio 2006 è stata indetta una visita pastorale, che avrà inizio nell'autunno 2006.

La diocesi, che annovera il vescovo emerito Antonio Rosario Mennonna e, come vescovi nativi, i nunzi apostolici Alberto Tricarico di Gallipoli e Fernando Filoni di Galatone, è suddivisa in 5 foranie¹³³ e in 73 parrocchie. Conta 140 sacerdoti; 5 istituti religiosi maschili con altrettante comunità e 14 istituti religiosi femminili con 24 comunità¹³⁴. Vi sono circa 50 seminaristi, di cui 30 nel Semi-

¹³² Per notizie cfr. "Il Solco" a. I, n. 4, cit.

¹³³ Queste le foranie con i comuni di appartenenza: "S. Gregorio Armeno" con Nardò, comprese la frazione di Santa Maria al Bagno e le località di Santa Caterina d'Alessandra, *Cenate*, *Villaggio Resta* e Sant'Isidoro; "S. Agata" con Gallipoli, Alezio e Sannicola, comprese le frazioni di Chiesanova, San Simone e Lido Conchiglie; "SS. Crocifisso", con Galatone, Aradeo, Neviano e Seclì; "S. Giuseppe da Copertino" con Copertino e Porto Cesareo, compresa la frazione di Torre Lapillo e *Boncore e Pittuini*, località in territorio di Nardò; "B. V. Maria della Coltura" con Casarano, Matino, Parabita e Tuglie; "S. Maria, Madre di Dio" con Melissano, Racale e frazione di Torre Suda, Taviano e frazione di Mancaversa; Alliste e le frazioni di Fellingine e Capilungo. Per questi e altri dati relativi alla diocesi cfr. *Annuario Diocesano 2004*, a cura di V. VIVA, Copertino, Desa, 2002.

¹³⁴ Gli istituti maschili, corrispondenti alle comunità presenti, sono: Chierici Regolari della Madre di Dio, l'Istituto Terziario Cappuccini di N. S. Addolorata, Frati Minori, Frati Minori Conventuali, Frati Predicatori Domenicani. Gli istituti femminili sono 14 (in parentesi il numero delle comunità): Adoratrici del Sangue di Cristo, Angeli Adoratrici della SS. Trinità, Benedettine di S. Geltrude, Suore della Carità dell'Immacolata Concezione d'Ivrea (2 comunità), Figlie della Carità di S. Vincenzo de Paoli (2 comunità), Compassioniste Serve di Maria, Discepoli di Gesù Eucaristico (2 comunità), Figlie di S. Anna, Suore di S. Marcellina, Religiose del S. Volto, Salesiane dei Sacri Cuori, Suore Apostole del Santo Rosario, cui si aggiungono, con propri monasteri, le Carme-

nario diocesano, retto dal 2004 da Piero Nestola, dopo il succedersi di Antonio Minerba e Massimo Cala, rispettivamente dal 1999 al 2002 e dal 2002 al 2004. Operano, tra le altre associazioni ecclesiali, 53 confraternite e l'Azione Cattolica con circa 5.700 iscritti su una popolazione complessiva intorno alle 230 mila abitanti¹³⁵.

litane scalze di S. Teresa di Gesù Bambino (3 comunità) e le Clarisse di S. Chiara. I dati sono tratti dall' *Annuario Diocesano 2004*, cit. Notizie si trovano anche in A. CIAULA e F. SPORTELLI (a cura di), *Atlante degli Ordini, delle Congregazioni religiose e degli Istituti secolari in Puglia*, Modugno, Ed. Litopress, 1999.

¹³⁵ I dati sono stati presi da *Popolazione residente*, cit. Per i dati riferiti alla diocesi Nardò-Gallipoli cfr. *Annuario Diocesano 2004*, cit.

MARIA SANSONE

LA DIOCESI DI MURO TRA I DUE VESCOVI NATIVI DI BELLA
CARLO GAGLIARDI E GIOVANNI FILIPPO FERRONE
(1767-1832)

Nella diocesi di Muro tra la fine del 1700 e gli inizi del 1800 vennero nominati due vescovi nativi di Bella, uno dei paesi della stessa diocesi.

Il primo fu Carlo Gagliardi, nato il 10 maggio 1710 da una famiglia umile. Dal padre era stato avviato alla carriera ecclesiastica nel Seminario di Muro¹, divenendo sacerdote e successivamente procancelliere della Curia vescovile, finché non si era trasferito a Napoli, dove era stato precettore di italiano e latino e, stimato da mons. Galiani, cappellano maggiore della Cappella Regale, era entrato "in Nunziatura con l'incarico di attittante presso il Nunzio di Napoli D. Opizio Pallavicino", che fu, poi, cardinale e segretario particolare del Papa².

Aveva insegnato, altresì, diritto canonico nella Università degli studi di Napoli, inserendosi nel dibattito giurisdizionalistico in vigore e riportando influssi riformatori, fino alla sua nomina a vescovo.

Infatti, quando il 9 luglio 1767 il Gagliardi divenne vescovo di Muro, di cui prese possesso il 9 agosto *per procurationem* e *personaliter* nel mese di settembre³, la corte pontificia stava attraversando un periodo di grandi tensioni con la

¹ La vicenda del Gagliardi evidenzia uno dei tanti casi esplicativi delle motivazioni a base della carriera ecclesiastica, tutta legata alla chiesa ricettizia. Non pochi figli contadini e di gente povera, infatti, intraprendevano la carriera ecclesiastica, perché significava promozione sociale e sicurezza economica per sé e per i familiari. Tra gli altri cfr. A. LERRA, *La Chiesa ricettizia*, in G. DE ROSA- A. CESTARO (a cura di), *Storia della Basilicata*, vol III, *L'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 222-250. Le "ricettizie" erano definite così perché potevano essere recepite nel governo della Chiesa e godevano i suoi frutti solo gli originari del luogo.

² L. MARTUSCELLI, *Numistrone e Muro Lucano*, Napoli 1890, p. 292. Il Martuscelli, pur non indicando fonti particolari, esprime un giudizio negativo del Gagliardi. Finché non emergerà documentazione, ci sembra di poter affermare che il Martuscelli abbia espresso giudizi del tutto personali, molto probabilmente derivati dal fatto che egli non poteva non rispecchiare il giudizio negativo che di solito il patriziato, cui apparteneva, dava di ogni vescovo, soprattutto di chi avesse contrastato l'espandersi del proprio potere economico-patrimoniale e politico. Se, poi, si considera che il Gagliardi era esponente del ceto popolano, ancor più il Martuscelli trovava elementi di avversione. Sul Gagliardi cfr. M. MARTONE, *Vicende sociali e religiose*, in ID., *Storia della Comunità di Bella*, Lavello, Fininguerra Arti Grafiche, 1999, III, p. 359.

³ C. GAGLIARDI, *Relatio ad limina*, del 2 marzo 1776, in Archivio Diocesano Muro, Fondo IV, b. 5.

corte napoletana, a causa di una politica, anticuriale, laica e razionalistica di stampo illuministico, diffusa in maniera più o meno omogenea nelle corti europee, contro una rigida posizione ecclesiastica, volta all'affermazione dei diritti dello Stato contro la Chiesa⁴.

In questo clima di non facili convivenze si susseguivano le varie vicende locali, nelle quali si inserirono gli intenti riformatori del vescovo.

A Bella Gagliardi era ben gradito al marchesato dei Torella con il principe Giuseppe Caracciolo, "qui meos inter discipulos fuit"⁵, e che gli sarà sempre molto amico, mentre era ostacolato dal clero bellese e, non poche volte, dall'*università*. Anche a Muro era osteggiato dai principi Orsini, dal Capitolo Cattedrale, dall'*università*, verso la cui classe dirigente, rappresentata da famiglie del patriziato, lo stesso vescovo esprimeva giudizi negativi: "Gli annuali amministratori delle Università opprimono i poveri e i deboli con tasse di pubblico censo, affinché ognuno di loro intaschi quello che è stato riscosso più del dovuto. Accettano alla cieca ogni novità e muovono ingiuste liti nei regi tribunali per calunnia, al solo scopo di occultare le loro grandi rapine e frodi sotto la rubrica di spese per liti"⁶.

Basti pensare agli scontri per la designazione del predicatore *quaresimalista*.

Da una parte l'*università* di Muro, in contrapposizione al vescovo, cui toccava il diritto di nomina, per quattro anni consecutivi non aveva voluto "profiteri sese meis extemporalibus concionibus"⁷; e, dall'altra, l'*università* di Bella aveva richiesto dei missionari per dieci giorni, al tempo della quaresima, nella convinzione che le spese di vitto e di viaggio sarebbero stati inferiori alla consueta retribuzione del predicatore quaresimale⁸.

Il contrasto con il clero si evidenzia nella vicenda di Giuseppe Caifano, la cui nomina ad arciprete della Cattedrale fu fermamente osteggiata⁹.

La volontà riformatrice di Gagliardi creava "scompiglio" nei privilegi di un clero restio ad un qualche barlume di innovazione o all'equità con la quale egli cercava di giudicare casi e situazioni particolari, in cui non poche volte erano coinvolti i chierici.

Eppure Gagliardi non indisse mai alcun sinodo, né tanto meno emanò editti, volendo evitare l'ostilità delle *università*: "nullam hucusque Synodum coegi Dioecesanam", poiché tempora hac nostra magis postulant sedulam ab Ecclesiarum Pastoribus curam [...] quam ut novae ferantur; nonnini odium fastidiumque

⁴ Un esempio è offerto dal Decreto Regio del 3 novembre 1767, che obbligava la Compagnia di Gesù ad abbandonare il Regno di Napoli.

⁵ C. GAGLIARDI, *Relatio ad limina*, cit.

⁶ Ivi.

⁷ Ivi.

⁸ M. MARTONE, *Vicende sociali e religiose*, in ID., *Storia della Comunità di Bella*, cit., vol. 8, Lavello, p. 60.

⁹ L. MARTUSCELLI, *Numistrone*, cit., p. 294.

pariturae. Riteneva preferibile far osservare le "regole" in vigore da tempo, piuttosto che farne altre che avrebbero portato scontento. Non poche volte, dunque, il vescovo intervenne per riportare "l'ordine" tra il clero, i cui costumi, comunque, rimanevano "tollerabili", mentre deciso e fermo fu nel perseguire i sacerdoti che lasciavano a desiderare per zelo. Molti sacerdoti di Bella, infatti, non amministrando il sacramento della confessione, vennero sospesi. Anche in altre circostanze, pur confermando la sua fermezza, manifestò molto equilibrio, come nel caso di un fatto di violenza da parte di un presunto chierico contro un giovane; e per una fuga di un padre cappuccino, per il quale richiese il carcere nello stesso convento, convinto che si potesse redimere¹⁰.

La sua pastorale rivolse attenzione anche sui costumi della popolazione, che in alcune frange presentava atteggiamenti immorali e, comunque, al di fuori delle direttive della Chiesa, come per il caso di "molte zitelle", che privilegiavano esclusivi confessori, intrattenendosi con loro¹¹.

Nell'ambito del tessuto sociale il Gagliardi stigmatizzava il comportamento dei cittadini: "I plebei e i contadini coltivano di più i doveri della pietà, frequentando le chiese, avvicinandosi ai Sacramenti, ascoltando le sacre prediche, più che i cappelluti concittadini, provenienti per lo più da quegli stessi plebei, superbi per giovanile insipienza e inconsistente istruzione, e quanto più poveri, tanto più cupidi di denaro da arraffare lecitamente e illecitamente".

Nella sua azione non trascurò il Seminario, ampliando le materie di studio e ripristinando la consuetudine di ammettere gratis quattro alunni, da lui scelti fra i giovani di Muro, e altri otto fra quelli dei vari paesi della diocesi, uno per ogni luogo¹².

Interveniva anche con opere pubbliche, come la costruzione di una gradinata di collegamento della *Raia*, la parte più alta dell'abitato, con la strada che conduceva alla Cattedrale, che collegò anche con i rioni a sud, quali *Pianello*, *Marinella* e *San Marco*. Non trascurò i conventi, come quello delle Clarisse, contribuendo alla quasi totale ricostruzione dopo il terremoto del 1694¹³.

Il Gagliardi trascorse gli ultimi tempi a Napoli, presso la casa dei Principi Caracciolo, dove morì il 1 luglio 1778¹⁴.

Al Gagliardi succedettero il vescovo Luca De Luca (1778-1792), uomo di vasta cultura, e il conventuale Giuseppe Maria Beneventi (1792-1794).

Dopo tre anni di sede vacante fu nominato l'altro bellese, Giovanni Filippo Ferrone, nato il 14 dicembre 1744. Laureato in teologia era stato rettore e docente presso il Seminario di Muro prima della sua nomina a vescovo di Muro, avvenuta il 18 dicembre 1797.

¹⁰ C. GAGLIARDI, *Relatio ad limina*, cit.

¹¹ Ivi.

¹² Ivi. I seminaristi pagavano 20 ducati l'anno se erano della diocesi e 30 se di altre.

¹³ Notizie si trovano in L. MARTUSCELLI, *Numistrone*, cit., pp. 295-297.

¹⁴ Ivi, p. 297.

Il suo episcopato fu travagliato da diversi eventi, che radicalmente modificavano l'assetto delle diocesi e il ruolo dei vescovi: rivoluzione con costituzione della Repubblica Napoletana, il decennio francese, la Restaurazione, il Concordato del 1818, i moti del 1820¹⁵.

Le condizioni economiche delle chiese diocesane, così come quella di Muro¹⁶, erano precarie.

Quale fu la posizione del Ferrone?

Si può ritenere che abbia accettato sia la municipalità rivoluzionaria sia la restaurazione dei Borboni. Infatti in una *Relazione* frammentaria si lamentò dei danni arrecati alla Chiesa durante "il tempo dell'Anarchia e delle insorgenze"¹⁷.

Sul piano prettamente religioso il vescovo si trovò ad operare con un "popolo", compreso il clero, non sempre di buona condotta, per cui è costretto a chiedere autorizzazioni alle superiori autorità dai casi più semplici e comuni a quelli più complessi¹⁸.

Le condizioni morali e religiose rimanevano sempre critiche, perché legate a "contatti illeciti e usurari", ad "una fede illanguidita" e alla "violazione dei precetti ecclesiastici"¹⁹.

Le condizioni peggiorarono, quando subentrarono i Francesi nel governo del regno di Napoli, poiché affrontarono e modificarono l'assetto economico, anche in riferimento al patrimonio ecclesiastico, e i rapporti con la Chiesa, culminanti con la soppressione degli ordini monastici²⁰.

¹⁵ G. INCARNATO, *Dai limiti dello sviluppo all'anarchia. La società napoletana tra crisi del Riformismo e invasione francese (1780-1815)*, Napoli, Ed. Loffredo, 2001, pp. 13 e ss.

¹⁶ Diversi gli atti, relativi alle condizioni economiche, si trovano presso l'Archivio Diocesano Muro. Fondo IV, busta n. 6. A. S. Fele: "Sono in obbligo di riferire a S. Ill.ma, scriveva Fra Giuseppe D'Agostino Guardiano- che il numero dell'individui di questo Convento di S. Antonio dell'Ordine de M.^{ci} Conventuali di questa terra di San Fele non oltrepassano il numero di sette individui tra religiosi e gente di servizio. In riguardo alle rendite annuali non oltrepassano ducati settecento l'anno" (S. Fele, 30 luglio 1798). Maria Serafina Scioscia, Badessa Salesiana, scriveva che "q.^o Conservat.^o Salesiano non ha altro di rendita in grano, censo, e vitalizio, che ducati quattrocento settant'otto annui [...] e le Monache vivono strettissime, e per mantenersi devono travagliare colle proprie mani, come è noto a tutti" (S. Fele, 30 luglio 1798). Neanche la Chiesa aveva rendite "abbastanza perché oltre di non avere quasi la metà de' ducati mille, sono pure questi frutti tutti soggetti a pesi di messe" (S. Fele, 1 agosto 1798). In situazioni non differenti si trovava la Chiesa di Ricigliano che "non raggiunge la sua rendita di ducati mille" annui (Ricigliano, 1 agosto 1798); la rendita della Chiesa di Rapone "è molto meno di ducati mille" annui (Rapone, 27 luglio 1798). E non faceva eccezione la Chiesa di Bella dalla cui lettera emergono in dettaglio le spese sostenute: "tutte le rendite della Chiesa consistenti così in grano come in danaro, la cui somma, come si rileva da' libri annuali ascendeva a duc. 826,26 dalli q.^{li} tolti doc. 100 per li pesi forzosi, come di S. Visita, di consumo di cera, di carta, d'incenso, de' stipendiati e di altri indispensabili, rimangono doc. 726,28 e questi divisi a 18 Partecipanti, cade a ciascuno doc. 40 rimanendo in Mensa doc. 6,28" (Bella, 28 luglio 1798).

¹⁷ *Relatio ad limina*, 21 giugno 1801, in Archivio Diocesano Muro.

¹⁸ Per i diversi casi cfr. Archivio Diocesano Muro, Fondo IV, busta n. 6, cit.

¹⁹ *Relatio ad limina*, cit.

²⁰ Con il decreto del 27 giugno 1806 n. 99 è stata istituita un'amministrazione generale dei demani dello Stato, e con la legge del 2 luglio dello stesso anno, la n. 105, sono stati messi in vendi-

ta, insieme ai beni dell'azienda allodiale, quelli dei luoghi pii laicali, dei benefici e delle badie devolute e di regio patronato. Il decreto successivo del 31 luglio, il n. 126, specificava al primo comma che la nuova amministrazione dei demani avrebbe compreso, tra l'altro, tutti i benefici di regio patronato, i vescovadi ed altri benefici vacanti e le abbazie devolute. La sempre maggiore gravosità del debito pubblico indusse ben presto a misure più drastiche. Con la legge del 13 febbraio 1807, la n. 36 sono stati soppressi gli ordini monastici delle regole di San Bernardo e di San Benedetto insieme alle loro diverse filiazioni: le proprietà appartenenti a tali ordini sono state riunite al demanio della Corona. Con il decreto del 1809, il 7 agosto n. 448, venivano soppressi gli ordini e le congregazioni religiose possidenti, tra cui i Domenicani, i Francescani, i Carmelitani e gli Agostiniani.

La restaurazione borbonica non modificò la rotta nella politica delle riforme in campo ecclesiastico, anche se sfociò nel Concordato di Terracina del 1818²¹. Vennero introdotte alcune novità di rilievo nella struttura ecclesiastica: la ristrutturazione delle diocesi, il supplemento di congrua alle chiese parrocchiali che non ne avevano una sufficiente, la manutenzione delle chiese a carico dei comuni nel momento in cui vi era una rendita insufficiente.

Nel progetto delle diocesi da sopprimere rientrò quella di Muro, ma il vescovo Ferrone si impegnò a fondo per conservarla²².

Questo risultato fu, come è facilmente comprensibile, di grande importanza per la comunità della diocesi di Muro.

Il susseguirsi di tali eventi non ostacolò l'esercizio pastorale, tra l'altro, non poche volte, disatteso per i suoi interessi culturali relativi agli studi archeologici.

Non minore incidenza ebbe la questione del clero carbonaro, molto diffuso in Basilicata e presente in paesi della diocesi, come Balvano, Bella, Muro, Rapone e Ruvo del Monte. Un dimensione esatta di tale fenomeno il vescovo verificò durante la Visita pastorale del 1821, per cui, anche a seguito dell'intervento del Nunzio di Napoli, dovette intervenire.

Sempre preso dai suoi interessi culturali, il 1 gennaio 1826 il Ferrone rinunciò alla sede e si ritirò a Bella, dove morì il 2 settembre 1932.

²¹ Il decreto del 30 gennaio 1817 n. 622 stabiliva all'art. 2 che sarebbero rimasti sotto l'amministrazione dello Stato, tra l'altro, i beni che prima dell'invasione del regno si trovavano sotto l'amministrazione della Curia del Cappellano Maggiore, i benefici di regio patronato e le abbazie devolute, i beni del Monte frumentario e quelli dei monasteri e delle altre corporazioni religiose soppresses durante il decennio francese: tali beni sarebbero confluiti sotto la gestione dell'amministrazione del registro e del bollo. Col nuovo concordato, reso esecutivo dalla legge 21 marzo 1818, la Chiesa recuperava la proprietà sui beni espropriati durante l'occupazione militare, ad eccezione di quelli già alienati, per i quali riconosceva la legittimità dell'acquisto; i beni ecclesiastici erano inoltre sottoposti alle leggi comuni e non potevano più godere d'alcun privilegio; il governo avrebbe provveduto alle dotazioni delle parrocchie, dei vescovati e dei seminari; gli enti ecclesiastici soppressi venivano ristabiliti, nei limiti però in cui se ne fosse riconosciuta l'utilità.

²² Archivio Diocesano Muro, Fondo IV, busta n. 6, cit.

VITO CLAPS

MONS. FILIPPO MARTUSCELLI
VESCOVO DI MURO LUCANO DAL 1827 al 1831*

Filippo Martuscelli nacque a Muro Lucano il 6 febbraio 1776 da nobile famiglia. Fu il primo di sei figli¹. Sin dalla tenera età manifestò al padre Giovanni l'idea di abbracciare la via del sacerdozio. Concretizzò la sua vocazione in età adulta, dopo aver compiuto i primi studi nel seminario vescovile sotto la guida di Luca Nicola De Luca, vescovo di Muro Lucano (1778-1792) ed uomo di ampia cultura.

Ordinato sacerdote, svolse il suo primo mandato nella città natale presso la chiesa di San Marco Evangelista, ricoprendo diversi incarichi. Profondo letterato, sommo teologo e valente oratore, fu nominato canonico penitenziere della Cattedrale, rettore e professore di filosofia del seminario. Svolse la funzione di vicario capitolare e, quindi, di vicario generale del suo predecessore Giovanni Filippo Ferrone (1797-1826).

Rifiutò la nomina a professore di letteratura greca e latina al liceo provinciale di Basilicata con sede in Avigliano², in quanto molto legato alla famiglia e allo stesso vescovo Ferrone.

Venne eletto vescovo di Muro Lucano il 16 aprile 1827. Tuttavia, come scrive suo nipote Luigi Martuscelli, non riuscì, però, a sfruttare appieno le sue alte doti intellettive, professionali e morali perché la sua esistenza terrena fu molto breve³.

* Un profilo completo può essere tracciato appena si avrà un'ulteriore possibilità di consultare gli atti della diocesi, che saranno messi a disposizione degli studiosi, allorché sarà riaperto l'Archivio diocesano di Muro Lucano.

¹ V. CLAPS, *Fortunato, Nitti e il Collegio di Muro Lucano* (lettere inedite), Rionero in Vulture, Calice Editori, 2001.

² L'incarico gli venne conferito con decreto da Parigi del 29 dicembre 1809, a firma di Gioacchino Murat.

³ L. MARTUSCELLI, *Numistrone e Muro Lucano*, Napoli, Stabilimento Tipografico R. Pesole, 1896. Così scrive a p.303: "Giunto dopo sì luminosa carriera, a così alta dignità, non potette godere a lungo il frutto delle sue fatiche, sostenute con zelo e perseveranza per una ribelle malattia di petto che lo tolse immaturamente alla stima ed all'affetto dei suoi concittadini e Diocesani, sicché dopo cinque anni circa di governo volò al cielo nella giovane età di 55 anni nel dì 16 luglio 1831".

Nei cinque anni che resse la diocesi restaurò il palazzo vescovile e donò alla Cattedrale sei candelabri d'argento con la rispettiva croce. Ideò di sopraelevare il campanile e fece congiungere la strada sotto il Castello con quella che mette alla loggia dell'Episcopio, sacrificando così la parte inferiore dell'orto di sua famiglia⁴. Consolidò le rendite della Mensa e sulla scia del De Luca si adoperò a migliorare il seminario⁵, rivedendo l'ordinamento interno e riorganizzando le materie di studio "senza pomposi programmi e senza colpi di grancassa"⁶. Nel novembre 1829 vennero ammessi a frequentare il seminario sessanta convittori "qui litteris, et pietatis cultu probe instituuntur"⁷.

Durante il suo episcopato denunciò la decadenza delle istituzioni caritative, riferì sullo stato delle chiese allora fatiscenti e sulla miseria che affliggeva gli abitanti della sua diocesi. Disapprovò i costumi corrotti della popolazione e l'aumento dei vizi; condannò energicamente coloro che avevano usurpato i beni della Chiesa⁸.

Improntò il suo ministero episcopale di umiltà⁹ né trascurò di dedicarsi agli studi anche durante il suo ministero episcopale. Scrisse un poemetto sulla nascita del Bambino, una composizione in versi per le nozze del capitano Jatta con la signorina Teresina Manna, ma l'opera che gli procurò maggiore fama tra i contemporanei fu il poemetto su Napoleone I. Fra le tante altre composizioni, andate poi disperse, una sola venne pubblicata nel 1817 per conto di Giovanni De Bonis di Napoli, su interessamento e premura dei PP. Redentoristi di Caposele: è l'*Orazione* panegirica pronunciata nella chiesa di Materdomini, in occasione della beatificazione di S. Alfonso dei Liguori¹⁰.

Per la diocesi di Muro Lucano dette il suo prezioso e valido contributo circa la stesura dell'*Enciclopedia dell'Ecclesiastico ovvero Dizionario della Teologia Dogmatica e Morale* in quattro tomi, pubblicata a Napoli in prima edizione nel 1843 a cura dell'abate Vincenzo D'Avino, ristampata, poi, nel 1878, per conto dell'editore Marietti di Torino¹¹.

⁴ V. CLAPS, *Muro Lucano tra ricordi e storia*, Rionero in Vulture, Calice Editori, 2004.

⁵ M. ZACCARDO, *Nono centenario della Diocesi di Muro Lucano 1050-1950*, Muro Lucano, Officina Grafica "B. Ercolani", 1950, a p. 13 scrive che il seminario "divenne ben presto centro di cultura e rifulse di vivissima luce, che rischiarò Muro e l'intera Diocesi, raggiungendo l'apogeo dello splendore sotto i Vescovi Ferrone, Martuscelli e Capone. Perfino il Pontefice Benedetto XIII, da fanciullo, apprese i primi rudimenti di grammatica da un sacerdote murese, il Primicerio Francesco Tirico".

⁶ L. MARTUSCELLI, *Numistrone*, cit., p. 301.

⁷ Archivio Vescovile di Muro Lucano, *Relatio ad limina, Muranen 1830*.

⁸ M. A. DE CRISTOFARO, *Muro Lucano nell'età moderna e il suo Archivio Diocesano*, Venosa, Edizioni Osanna, 1989. Si verificava spesso che il clero cedesse beni ecclesiastici in enfiteusi a propri parenti, determinando così una notevole diminuzione dei redditi.

⁹ Tra l'altro rifiutò che il suo nome ed il suo stemma venissero incisi sui sei candelabri d'argento che con la croce ornavano l'altare maggiore della Cattedrale.

¹⁰ L. MARTUSCELLI, *Numistrone*, cit.

¹¹ Per il valore del *Dizionario* cfr. G. DE ROSA - A. CESTARO, *Territorio e società nella storia del Mezzogiorno*, Napoli, Guida Editori, 1973, p. 907.

Morto il 17 agosto 1831, il suo corpo venne seppellito, per sua espressa volontà, sotto il pulpito della chiesa Cattedrale¹².

¹² Questa iscrizione, elaborata dall'arcidiacono Pistolese, si trova sulla lapide:

HEIC IN PACE QUIESCIT
 PHILIPPUS MARTUSCELLI EPISCOPUS MURANUS
 QUEM ANTEA CANONICUM ADMISSIS POENITENTIAM ESPIANDIS
 CONSILIO SPECTATA DOCTRINA FLEXANIMA EOLOQUENTIA
 INSIGNEM INTER AEQUALES
 HONORIBUS CUNCTIS NOBILITER PERFUNCTUM
 LABORIBUS FORTITER EXANTLATIS
 PARTA IAM CELEBRITATE NOMINIS
 DE CIVIBUS EGREGIE MERITUM
 CIVEM PONTIFICEM OVANTES COLUERE MURANI CIVES
 ANTIQUA PIETATE PRAEFULGENTEM MODESTIA MORIBUS INTAMINATIS
 LIBERALITATE QUA DONIS EXORNAVIT ECCLESIAM
 VIXIT ANN. LIII M. V. D. V III I
 QUORUM ANN. V. EPISC. ACCEPTUS CLERO ET POPULO
 FLEBILIS OMNIBUS DECESSIT XVII KAL AUG. AN. MDCCCXXXI
 TANTI NOMINI MAIORA MERENTIS
 AD MEMORIAM SALTEM TITULUS.

GIANCARLO GRANO

IL SEGRETO DI DON GIUSEPPE DE LUCA

Mi ha sempre stupito il novero degli amici e ammiratori di mons. Giuseppe De Luca, che mi pare estremamente indicativo della sua apertura mentale, della sua autorità sacerdotale e della sua statura umana: tra essi spiccano in maniera particolare i nomi di papa Giovanni XXIII, di Benedetto Croce, Giovanni Battista Montini, il futuro Paolo VI, e poi quelli di Palmiro Togliatti, Giovanni Papi, Alberto Moravia, Giuseppe Prezzolini, fino a Trilussa, Giacomo Manzù, Carlo Bo, Giuseppe Ungaretti, il cardinale Alfredo Ottaviani, oltre a diversi grandissimi studiosi stranieri.

Questo breve elenco, chiaramente sommario, dimostra tuttavia come don Giuseppe De Luca abbia rappresentato una sorta di calamita per le personalità più diverse (Papi, cardinali, letterati, artisti e politici) sia come uomo che come studioso, ma soprattutto come "prete-prete" quale egli stesso amava definirsi in maniera quasi ossessiva.

Era questo il titolo che esibiva sempre e, anzi, lo difendeva a viso aperto quando veniva criticato, come egli stesso conferma nella lettera del 26 luglio 1951 a Benedetto Croce: "Sono prete, è vero: ed è sempre una cosa che prima o poi, se non sei un santo, può essere pericolosa; ma mi dica Lei, cara Eccellenza, chi sinora ha avuto a dolersi di me per dato e fatto che sono prete. Forse, gli altri preti per i quali non lo sono abbastanza: e mi annusano e tengono in sospetto, e tuttavia non possono sospettarmi perché solo Dio sa con quanta sincerità io ami Cristo e il mio sacerdozio, e con quale trepidazione io porto innanzi la vocazione della mia giovinezza".

Il ruolo e l'importanza del sacerdote lucano appaiono ancor più preziosi, quando si pone mente alla circostanza che in Italia non sono mai mancati, grazie a Dio, preti capaci di porsi all'attenzione del mondo per la loro bontà, per la carità operosa e per la loro fama di santità, per la generosità e la tenacia nella fede e altro, ma molto meno significativa è stata la loro testimonianza all'interno della cultura italiana del Novecento.

Non fu tuttavia un prete "intellettuale" rapito e chiuso aristocraticamente nei suoi studi; infatti la tenacia del suo amore per Cristo ci appare ben più profondo di quello per la cultura: "A voi posso dire in un orecchio che la letteratura, lo studio, l'arte ecc. ecc. che sono pur cose tanto vive in me, non sono l'essenziale mio: sostanzialmente sono preso da una diversa angoscia, che è poi la sola, e questa angoscia è Cristo".

È questo il punto centrale e dinamico del suo cuore e della sua erudizione: e così pur progettando e pubblicando grandi testi (come l'Archivio italiano per la storia della pietà) nel contempo scriveva per giornali e pubblicazioni, anche di più modesta tiratura, i suoi chiari e semplici "Commenti al Vangelo", dato che "scrivendo e parlando, gli stettero a cuore il Vescovo e i suoi parroci, l'educazione cristiana del laico, la predicazione, la confessione, il catechismo, la carità segreta: non le opere, i collegi, le grandi organizzazioni di massa, ma il popolo povero e disperso, il prete uomo di Dio, ministro della preghiera e della grazia, dal quale si va per conforto e consiglio, insomma prete-prete": questo ha riportato la sua collaboratrice Romana Guarnieri.

Coltissimo al punto di essere consultato dal Vaticano su questioni delicatissime e incaricato di scrivere vari discorsi per cardinali e per lo stesso Papa, immerso negli studi più profondi e impegnativi, eppure trovava sempre il tempo di svolgere il suo ministero di cappellano presso le suore di un ospizio.

Certo la sua smisurata cultura, le sue amicizie con autorità e personalità religiose, culturali e politiche potevano indurlo nella tentazione della superbia, cui tuttavia non cedette mai: e quando Papa Giovanni gli accennò a una sua imminente promozione alla direzione della Biblioteca Vaticana e al cardinalato egli ebbe "un grande turbamento d'animo", temendo di dover rinunciare alla sua libertà, alla sua selvatichezza, ai suoi studi, ai suoi amici.

"Non darei -scriveva nel 1958- questo mio sacerdozio, ancorché gramo, per la gloria più vasta. Uomo oscuro e inerte, ma prete. Uomo solo, derelitto, ma prete. Il mondo è bello, ma Gesù è bello centomila volte di più, senza confronti: il suo regno è un orto di fate. L'anima più meschina è già il suo regno compiuto". Questo il suo segreto, la sua verità interiore: e per questo uomini di Chiesa, teologi, letterati e storici lo amavano e ricorrevano a lui.

Alcuni altri esempi, che traggo dalla sua ricca biografia, basteranno, in conclusione, per capire la sensibilità, l'autorità e l'attenzione di questo "cane scioltto", come egli si definiva.

Il primo venne così annotato da don Giuseppe stesso in suo quaderno segreto in data 30 novembre 1961: "Kruscev ha fatto gli auguri a Giovanni XXIII: quello che io avevo suggerito a Togliatti di suggerire a Kruscev... È un immenso fatto (dal 1917, silenzio, odio) e sarà seme della storia futura. Certamente l'idea e la prima iniziativa sono mie. Ma guai a me se uso farmene bello e grande".

Anche il secondo episodio è molto importante: si deve, infatti, a don De Luca se Giacomo Manzù poté fare il ritratto a Papa Giovanni e portare a termine la celebre Porta della Morte di San Pietro: e per gratitudine di grande Maestro non solo lo raffigurò in una formella, ma gli dedicò la porta.

Il terzo riguarda il primo incontro di don De Luca con padre Pio da Pietrelcina, nel settembre del 1934, che con realistica franchezza egli raccontò in una lettera a Giovanni Papini: "Padre Pio è un cappuccino maligno e ignorante, molto meridionalmente grosso: e tuttavia (badi che oltre a confessarmici, ho mangiato con lui e con lui mi sono trattenuto molto) e tuttavia ha con sé e in sé Iddio, quel Dio tremendo che noi intravediamo in fantasia, e lui ha nell'anima, caldissima

insostenibilmente, e nella carne, che ne trema sempre, piagata ora più ora meno, come sotto raffiche sempre più forti, gemente atrocemente. Proprio ho veduto cosa sia il "santo", non dell'azione ma della passione: che patisce Iddio... mi ha detto due, tre parole che io non avrei trovato mai sul labbro di altri uomini e nemmeno (e questo è più duro a portare) nei libri della Chiesa".

Infine mi pare significativa la visita, in punto di morte, del suo fraterno amico Giovanni XXIII, quando don Giuseppe avrebbe bisbigliato in tono sbrigativo: "Veni, Domine Jesu": o secondo altri: "Sono pronto, andiamo". Espressioni sbrigative, e non solo per l'ardente desiderio di vedere il Signore in persona ma anche -forse- per non aver tempo di rattristarsi di dover lasciare la sua biblioteca di ottantamila volumi, la sua più coraggiosa creatura anche imprenditoriale, e cioè le Edizioni di Storia e Letteratura, le tante opere avviate, le idee rimaste nel cassetto.

Oggi la sua figura ci manca, e di anno in anno, con il progredire degli studi su di lui, la sua assenza appare sempre più incolmabile; egli manca alla Chiesa dei giorni nostri e manca alla cultura di questo Paese, così povera di stimoli e di aperture alla dimensione trascendente, ancora altrettanto (e forse ancor più) bisognosa di operatori e di animatori di idee cristianamente ispirati, come fu l'infaticabile don Giuseppe.

SALVATORE DATTERO

L'ARCIVESCOVO MICHELE FEDERICI E LA SUA CASTELGRANDE*

Michele Federici, nato a Castelgrande il 19 giugno 1911, frequentò i Seminari di Molfetta per il liceo e di Salerno per lo studio della teologia. Fu ordinato sacerdote il 26 luglio 1936 (giorno del suo battesimo) da mons. Augusto Bertazzoni, vescovo della diocesi di Potenza-Marsiconuovo e amministratore apostolico della diocesi di Muro Lucano, cui la chiesa di Castelgrande apparteneva.

Il vescovo di Muro Lucano, mons. Bartolomeo Mangino, consapevole delle qualità umane spirituali e intellettive, lo inviò a Roma per il proseguimento degli studi, per cui conseguì la laurea in *utroque* presso la pontificia Università Lateranense e successivamente la laurea in giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Roma.

Dopo essere stato viceparroco nella chiesa di S. Vitale in Roma dal 1938 al 1940, divenne cappellano presso l'Istituto di S. Michele a Roma¹. In questo nuovo incarico Federici si distinse per zelo e impegno².

Successivamente passò come giudice presso il Tribunale del Vicariato di Roma³, dove rimase fino alla sua nomina a vescovo, avvenuta il 22 settembre

*Ringrazio Giannino Gasparrini e don Giuseppe Sperduti, rispettivamente nipote e segretario di mons. Federici, per le notizie fornitemi.

¹ L'istituto S. Michele contava le seguenti presenze: giovani ricoverati 400, di cui 334 frequentanti la scuola elementare e professionale tecnica, 66 le botteghe artigiane di falegnameria, di ebanisteria, di ceramica, di ferro battuto, di cartotecnica, di tipografia, di cementerai e di officine meccaniche; bimbe ricoverate 80; mutilatini di guerra 50; rastrellati dalla strada ad opera della Questura 60; vecchi e vecchie 135; inoltre 16 istitutori, 23 suore per vari servizi e per l'assistenza alle bimbe ricoverate, 31 inservienti femmine, 18 inservienti maschi, 6 operai (elettricista, stagnaro, giardiniere, autista...), 25 unità del personale d'organico tra impiegati e personale di servizio (uscieri, portieri...), 8 unità di personale incaricato (cfr. D. ZINANNI, *Michele Federici Padre e Pastore*, Strenna Ciociara 1981, p. 48).

² Salvatore Campanella, economo dell'istituto, sosteneva che Federici era un bravissimo sacerdote, infaticabile e straordinario, sempre in mezzo ai giovani, di cui condivideva gioie e dolori; confessava circa seicento ragazzi e ragazze, curandosi di loro anche per ciò che concerneva l'istanza quotidiana e personale. Infatti provvedeva a libri, giocattoli, bambole, cerchi, tamburelli, borse, penne, dolciumi (ivi, p. 55).

³ In occasione della ricorrenza del 25° anniversario del terremoto del 1983, che la parrocchia di Castelgrande ha voluto ricordare con una solenne concelebrazione di suffragio il 19 novembre

1962, la cui consacrazione fu conferita il 28 ottobre successivo nella chiesa di S. Andrea della Valle a Roma da parte del cardinale Luigi Traglia, suo superiore al Vicariato di Roma.

Dopo pochi giorni iniziò il Concilio Vaticano II, al quale partecipò attivamente⁴ con altri due confratelli originari di Muro Lucano: mons. Pasquale Quaremba, vescovo di Gallipoli, e mons. Antonio Rosario Mennonna, da poco trasferito dalla nativa diocesi di Muro Lucano a Nardò.

Generati dalla stessa Chiesa particolare per servire la Chiesa universale! Oltre alla comune origine li univano la stima, l'affetto e l'amicizia sincera e fraterna⁵.

Nel suo servizio episcopale tenne presente le parole che gli disse il cardinale Traglia: "Ogni vigna da coltivare ha le sue gioie e i suoi dolori; il terreno da coltivare, anche se non tutto uguale, è sempre terreno da seminare".

Dopo essere stato coadiutore di mons. Domenico Petroni, vescovo di Melfi e Rapolla, il 27 settembre 1963 fu promosso arcivescovo presso la sede arcivescovile di Santa Severina (Catanzaro), svolgendo dal 9 ottobre 1971 anche l'incarico di amministratore apostolico di Crotone e Cariatì. Fu, quindi, il 21 dicembre 1973 traslato nell'arcidiocesi di Veroli-Frosinone e Ferentino.

La sua azione pastorale era indirizzata all'annuncio della salvezza all'uomo di oggi, all'attenzione verso i fenomeni del tempo e alla preferenza per gli ultimi della società (anziani, ammalati, poveri, disoccupati), in dialogo paterno e fraterno con i sacerdoti, intesi come "necessari collaboratori e consiglieri nel ministero e nella funzione di istruire, santificare e governare il popolo di Dio", avendo come unico impegno "la piena realizzazione del Regno di Dio che assicura il vero progresso e la genuina promozione dell'uomo"⁶.

Aveva, altresì, piena consapevolezza della missione del vescovo di evangelizzatore e maestro, annunziatore della Parola a tempo opportuno ed inopportuno

(cfr. 2 Tim. 4,2), ponendo sempre la carità a fondamento di ogni scelta: "ovviamente non è che dare il pane a chi ha fame, vestire gli ignudi o dare un tetto a chi ne è privo sia di per sé sufficiente a testimoniare la fede; ma se a base di queste opere di misericordia c'è la carità, ossia l'amore di Dio, allora esse si qualificano e diventano vere testimonianze di fede. Oggi soprattutto il mondo ha bisogno di questa testimonianza perché è stanco di belle parole che spesso denunciano soltanto virtuosismo oratorio"⁷.

Il calo delle vocazioni sacerdotali l'aveva spinto a cercare nuove strade e a sperimentare nuove strategie. Rifuggiva dalle analisi socio-religiose, andava al cuore del problema per risolverlo. "Sarebbe auspicabile che in tutte le parrocchie sorgessero Centri allo scopo di promuovere in mezzo ai giovani e nelle famiglie la pastorale vocazionale. In questo campo, come del resto in tutto il nostro lavoro apostolico, ci vuole molto zelo", convinto che il Signore chiamava sempre nuovi operai a lavorare nella sua vigna: bisognava favorire le condizioni perché la chiamata fosse ascoltata e quindi accolta generosamente⁸.

Ebbe anche grande cura per i sacerdoti anziani, istituendo a loro beneficio un fondo di solidarietà.

In linea con il rinnovamento conciliare riorganizzò le strutture di partecipazione a livello parrocchiale con la costituzione dei consigli pastorali e riordinò il consiglio presbiterale e l'ufficio pastorale per coordinare tutta la pastorale diocesana. Da questa opera non escluse la catechesi e la vita liturgica.

Nella sua intensa azione pastorale non dimenticò la sua Castelgrande. Da questo sentimento il 18 ottobre 1986 si è aperta la "Casa di Riposo Cristo Re" e si è realizzato il suo ardente desiderio di offrire un tetto agli anziani soli e bisognosi della sua terra d'origine con l'intento di offrire assistenza, prevalentemente domiciliare, agli anziani bisognosi da parte di una comunità religiosa femminile e accoglienza presso la sua abitazione di quelli rimasti soli e non più autosufficienti.

Per definire il programma di ristrutturazione della sua casa a favore degli anziani, si trovava a Castelgrande la sera del 23 novembre 1980, quando fu travolto dal sisma che provocò migliaia di morti in Campania e Basilicata.

Si trattava di una casa, detta "palazzo", che bisavoli avevano acquistato e che apparteneva anche alla sua persona. Dell'antico decoro non conservava quasi niente, mentre rimanevano stanzoni enormi, muri scrostati ed affumicati, finestre e porte sconnesse. I pavimenti di "bracciame impastato con calce", sostenuti da travi e tavole di legno, oscillavano ad ogni passo. Mons. Federici con infiniti sacrifici, "lesinando su tutto, a spizzico ed a bocconi", era riuscito a restaurarlo. "Poi, pensando al futuro, e desideroso che dopo la sua morte servisse a qualcosa di buono e di utile, col permesso dei coeredi, divisò di farne un centro di assistenza per persone anziane e senza famiglia. Aveva trovato anche le suore che si

2005, il successore di mons. Federici nella diocesi di Frosinone, mons. Salvatore Boccaccio, ricordò nella sua lettera di saluto la sua attività presso il Tribunale: "per diversi anni il volto di mons. Federici è apparso – come sempre – sorridente, suasivo, accogliente ed incoraggiante. A motivo del mio servizio per il Seminario Romano, frequentavo, più degli altri alunni, il Vicariato di Roma ed è così che una preziosa amicizia si strinse con il Prelato".

⁴ Ancora nella medesima occasione mons. Boccaccio ricordava: "Durante lo svolgimento del Concilio Vaticano II, noi chierici del Romano eravamo incaricati di adempiere il servizio di "assignatores locorum" nella grande aula conciliare. Si trattava di essere a servizio dei vescovi e della Segreteria Generale per i collegamenti, le consegne dei documenti, delle schede di votazione etc. Ritrovai, proprio al Concilio, il 'mio Monsignore amico', appena eletto vescovo e fu molto bello".

⁵ Sempre in occasione del 25° del terremoto mons. Mennonna così parlò del suo rapporto con mons. Federici: "Ero legato da fraterna amicizia e da incommensurabile stima, che, non solo durante le vacanze estive e le giornate del Concilio Vaticano II, in quanto dimoravamo nello stesso istituto di suore, ma anche con venuta più volte a Nardò, abbiamo avuto occasione di manifestare e testimoniare. Come me, era legato alle sue radici e non esitava ad essere presente nella sua Castelgrande."

⁶ M. FEDERICI, *Saluto ai fedeli delle Diocesi di Veroli-Frosinone e Ferentino*, in "Bollettino Diocesano di Veroli-Frosinone e Ferentino", 1974, p. 5.

⁷ Ivi.

⁸ Ivi, 1977, p. 33.

assumevano questo compito: le Salvatoriane. Così intendeva offrire ai bisognosi un aiuto ed a sé stesso una serena vecchiaia, quando a causa dell'età, avrebbe lasciato la diocesi e si sarebbe ritirato a Castelgrande⁹.

La casa, gravemente danneggiata dal furioso sisma, fu resa inagibile. Sembrava che con la morte di mons. Federici dovesse morire anche il suo progetto. Ma così non fu. Esso fu fatto proprio dalla Caritas delle Chiese della Calabria, che fecero costruire la casa di riposo su terreno donato dal padre di don Francesco Masi¹⁰.

Anche se si rinunciò all'assistenza domiciliare, fu garantita l'ospitalità. Giunsero le suore Figlie di S. Anna, che avviarono l'opera e misero il loro carisma a servizio degli anziani, sempre più numerosi e soli, in quanto Castelgrande, al pari di tanti paesi del Meridione, continuava a vedere diminuire sensibilmente il numero delle forze-lavoro giovanili a causa dell'emigrazione, arrestata momentaneamente negli anni del post-sisma, ma ripresa, purtroppo, appena la ricostruzione si è avviata a conclusione.

Mons. Federici aveva visto giusto! Con gli occhi dell'amore guardava chi, rimasto senza più forze, ammalato, per il peso dell'età doveva affrontare molteplici e difficili problemi.

E se è vero che la vecchiaia è di per sé una malattia, bisogna riconoscere la miniera di saggezza che rappresenta l'anziano e di cui ogni comunità non può prescindere, pena la perdita della sua identità.

Gli anni della vecchiaia vissuti nella prospettiva della vita eterna, come spesso ripeteva mons. Federici, non rappresentano l'attesa inerte, inevitabile, scontata della morte, ma, "sono anni da vivere...nella carità".

Dopo venti anni di attività l'intuizione di mons. Federici è quanto mai attuale come profezia dell'attenzione della Chiesa verso i segni dei tempi che provocano i credenti a farsi prossimo e rendere, così, visibile l'Amore. Ed è una provocazione verso una società che privilegia l'efficientismo, la produttività, il fare e tende a nascondere la malattia, la sofferenza ed ogni fragilità umana. Ogni età della vita, soprattutto le più deboli e bisognose di aiuto, merita d'essere vissuta in pienezza.

Questi sono solo alcuni aspetti della figura e dell'opera dell'arcivescovo Federici, ma ben più vasto è il suo magistero dottrinale e pastorale, svolto nei suoi 44 anni di sacerdozio, di cui 18 di episcopato vissuti sempre nella fedeltà a Dio, alla Chiesa e all'uomo.

⁹ Così narra mons. Francesco Masi, sacerdote di Castelgrande, parroco e professore di lettere classiche in vari seminari pontifici, come quelli di Catanzaro, Salerno e Potenza (cfr. M. ZINAN-
NI, *Federici*, cit., pp. 152-153).

¹⁰ Alla presenza del vescovo Andrea Muggione, arcivescovo di Crotone, e di mons. Renato Cosentini il 9 agosto 2000 fu benedetta una lapide all'interno della casa di riposo: "La Caritas delle Chiese della Calabria animata dall'Arcivescovo di Crotone Mons. Giuseppe Agostino e dal Presidente Mons. Renato Casentini affinché non morisse l'idea di Mons. Michele Federici già Arcivescovo di Crotone che intendeva offrire aiuto ed assistenza agli anziani bisognosi costruì questa casa sul suolo donato da Giuseppe Masi-Nobile A.D. 1982".

In queste poche pagine si è voluto soprattutto partecipare alla gioia e al ringraziamento per i 100 di vita di mons. Antonio Rosario Mennonna, facendogli sentire, in maniera incompleta senz'altro, la vicinanza di un "suo carissimo compagno confratello", che nella comunione dei Santi gioisce e celebra davanti all'Agnello senza macchia la liturgia del Cielo cantando un "canto nuovo": "Tu sei degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli, perché sei stato immolato e hai riscattato per Dio con il tuo sangue uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione e li hai costituiti per il nostro Dio un regno di sacerdoti e regneranno sopra la terra" (Ap. 5, 9-10).

LUIGI DE ROSA

MONS. PASQUALE QUAREMBA,
NATIVO DI MURO LUCANO,
VESCOVO DI GALLIPOLI (1956-1982)

Mons. Pasquale Quaremba è stato vescovo di Gallipoli dal 1956 al 1982. Ventisei anni di episcopato vissuti in un periodo della storia della Chiesa ricco di grandi eventi e di svolte epocali.

Entrai in Seminario nell'anno del suo ingresso in diocesi. Eravamo soltanto tredici seminaristi: uno di quinta elementare, dieci di prima media e due di seconda. Ben presto, però, il numero crebbe fino a raggiungere le cinquanta unità. Per poter fra fronte all'incremento delle presenze venivano adeguati gli ambienti, per cui il Seminario era un continuo cantiere. I lavori di ristrutturazione, però, coinvolsero ben presto anche il palazzo vescovile, che confinava con i locali del Seminario. Era frequente, pertanto, vedere il vescovo tra noi, con il metro in mano, insieme ai tecnici e alle maestranze, per rendersi conto di persona di come procedevano il lavori e, molto spesso, per dare delle indicazioni puntuali per la soluzione dei problemi che si presentavano.

Erano gli anni della ricostruzione del nostro paese dopo gli eventi bellici e lo Stato veniva incontro ai problemi dell'occupazione degli operai finanziando i cantieri di lavoro. Con questo strumento mons. Quaremba provvide alla ristrutturazione del Seminario e del Palazzo vescovile. Si impegnò, altresì, nel provvedere alla costruzione di nuove chiese e di locali di ministero pastorale nelle zone di nuova espansione urbanistica, istituendo sette parrocchie: S. Lazzaro, S. Antonio, S. Maria del Canneto, S. Gerardo Maiella, ed una vicaria autonoma presso la Baia Verde, dedicata a S. Gabriele dell'Addolorata, in Gallipoli; San Pasquale in Cannole; Ss. Apostoli in Sannicola; S. Maria Goretti in Tuglie. Infaticabile fu, inoltre, nell'opera per il restauro di antichi ed artistici edifici di culto ed in particolare della Basilica Cattedrale di Sant'Agata in Gallipoli che, dopo cinque anni di lavori, fu solennemente restituita al culto il 20 gennaio 1979.

Accanto a questo mons. Quaremba mostrava la sua passione di pastore e di evangelizzatore. Spesso lo strumento pastorale usato erano i congressi. Il primo nel luglio del 1957, quello dell'Apostolato della Preghiera, che incrementò la devozione al Sacro Cuore di Gesù e la pia pratica dei nove primi venerdì di mese. Appuntamento questo, cui il vescovo teneva in modo particolare, rendendosi, in quel giorno, disponibile nella Cattedrale per le confessioni dei fedeli che numerosi accorrevano.

E' rimasto impresso nella memoria popolare il pellegrinaggio in barca all'Iso-
la di Sant'Andrea, dove era stata portata la statua del Cuore di Gesù. Insieme a
Gesù era la Vergine Maria al centro della sua devozione. Memorabile fu nel
1967 la conclusione del Congresso Mariano con l'arrivo in elicottero della statua
della Madonna di Fatima, che continua ad essere venerata in una edicola del por-
to. Da ricordare poi l'anno Cristologico, l'anno Mariologico, l'anno del Rosario
e l'anno Teresiano, l'anno del Vangelo con la distribuzione del testo nelle fami-
glie. Appuntamenti questi, che venivano accuratamente preparati nelle singole
comunità parrocchiali durante tutto l'anno e che culminavano poi in una celebra-
zione conclusiva, mirante al coinvolgimento corale dell'intera comunità diocesa-
na. Spesso era la presenza di eminenti pastori della Chiesa e di uomini di cultura
a dare uno spessore notevole alle celebrazioni. Nelle settimane conclusive del-
l'anno Cristologico e di quello Mariologico si alternarono il cardinale Pericle Fe-
lici, già segretario del Concilio, ed il cardinale Pietro Palazzini e con loro il prof.
Enrico Medi, il prof. Ugo Sciacca, la dott.ssa Rosemary Goldie, mons. Salvatore
Garofano, il dott. Ugo Sciascia, mons. Antonio Silvestrelli, padre Spiazzi, il
prof. Luigi Gedda ed altre eminenti personalità.

Ero studente nel Seminario regionale di Viterbo negli anni in cui venne cele-
brato il Concilio Ecumenico Vaticano II e spesso mi recavo a trovarlo a Roma.
Mentre mi informava dei lavori non nascondeva la sua fatica a comprendere il
nuovo che stava emergendo. Quando si parlava di evangelizzazione usava spesso
dire: "Si dice che bisogna evangelizzare, ma fino ad ora io cosa ho fatto? Ho an-
nunciato per caso Maometto o Gesù Cristo?". Con questa frase voleva sottoli-
neare una continuità di missione della stessa Chiesa dinanzi al rischio, che a vol-
te emergeva, di pensare che si era all'anno zero. Fu, però, fedele e puntuale nella
applicazione dei vari decreti di attuazione del Concilio e volle sempre coinvolge-
re nella ricerca e nella riflessione tutte le comunità parrocchiali, invitandole a ri-
spondere ai vari questionari che la conferenza episcopale italiana inviava alle
diocesi.

Erano gli anni dei piani pastorali della C.E.I.: evangelizzazione e promozione
umana, evangelizzazione e sacramenti, rinnovamento liturgico, rinnovamento
catechetico. Il vescovo voleva che la comunità diocesana si rendesse presente
con l'elaborazione del documento da inviare agli uffici della CEI. La stessa cosa
avvenne per l'Azione Cattolica: incoraggiava il Consiglio diocesano e i soci tutti
a partecipare al grande dibattito per l'adeguamento dello Statuto. Erano anni di
vivace e appassionata ricerca, nella quale anche i laici venivano coinvolti per
adeguare gli strumenti pastorali alle nuove realtà che emergevano. Sorsero, così,
già nel 1975 i corsi di preparazione al matrimonio, i corsi di teologia per laici, i
corsi biblico-liturgici. Furono istituiti, nel 1977 i ministri straordinari dell'Euca-
restia, con il compito di portare l'Eucarestia agli ammalati. Il primo laico fu il
preside Francesco Buccarella, ordinato, poi, sacerdote all'età di 67 anni.

Si rese attento agli strumenti di comunicazione favorendo la nascita, il 28 lu-
glio 1977, della radio diocesana, "Radio Gabbiano", mettendo a disposizione al-
cune stanze dell'episcopio.

Negli anni della contestazione il vescovo cercava sempre di evitare le fughe
in avanti, richiamando al rispetto della Tradizione attraverso le notificazioni, che
scriveva a macchina e che poi duplicava con il suo ciclostile. Lo stesso faceva
con il "Bollettino diocesano" che pubblicava puntualmente ogni tre mesi. C'era-
no in quegli anni una ventata di novità ed un desiderio di incontro e di confronto
non solo all'interno delle singole realtà diocesane, ma anche tra le varie realtà
delle diocesi salentine: nacquero così esperienze molte belle di collaborazione.
Erano continui i contatti e gli incontri tra i direttori degli Uffici Catechistici, de-
gli Uffici pastorali, dei Presidenti di Azione Cattolica, che dettero vita ai campi
scuola interdiocesani e ai corsi di formazione dei catechisti. Fu studiata anche la
possibilità, che purtroppo non si realizzò, di rendere il periodico "L'ora del Sa-
lento" il giornale delle chiese salentine.

Il suo sguardo andava anche oltre. Infatti aderì con entusiasmo all'incontro
tra le chiese di Losanna, Ginevra e Friburgo con quelle salentine. Sotto la regia
di mons. Michele Mincuzzi, allora vescovo di Ugento, fu attivata tutta una serie
di iniziative per l'accoglienza di una delegazione svizzera guidata da mons.
Pierre Mamie, venuto per conoscere la terra, da cui provenivano tanti immigrati
nella sua diocesi. L'incontro offrì l'occasione alle cinque diocesi del Salento per
interrogarsi in maniera seria e profonda sui problemi della nostra gente emigrata
in Svizzera.

La ristretta dimensione della diocesi di Gallipoli permetteva al vescovo di es-
sere sempre presente in ogni evento, che riguardasse la vita delle parrocchie, del-
le confraternite e delle varie associazioni, e di essere considerato dalla gente co-
me uno di famiglia, al quale rivolgersi per le più disparate esigenze, trovando
sempre aperta la porta del palazzo vescovile. E l'episcopio era il luogo dell'in-
contro con i sacerdoti: la cappella per i ritiri mensili, lo stesso suo studio per le
riunioni, il salone per gli incontri delle associazioni, dei gruppi e dei movimenti
ecclesiali. Ben sei visite pastorali gli permisero di conoscere profondamente la
comunità a lui affidata. Era forse questa esperienza di contatto diretto con i fe-
deli, come un buon parroco, che lo spingeva a difendere strenuamente la soprav-
vivenza, nella sua autonomia, della diocesi di Gallipoli proponendo, nelle sedi
opportune, una revisione dei confini tale da permettere la continuità delle cinque
diocesi salentine. In questo però non ebbe successo: altre furono le ragioni che
prevalsero nella decisione che portò alla unificazione delle diocesi di Nardò e
Gallipoli. Chiudo queste brevi note con un ricordo che risale ai primi anni della
mia esperienza sacerdotale. C'era l'ondata della contestazione che attraversava
l'intera società coinvolgendo anche la comunità ecclesiale. In uno degli incontri
del clero ero intervenuto esprimendo una opinione in netto contrasto con quella
del Vescovo. Dopo la riunione mi fermò nel suo studio e mi rimproverò aspra-
mente. La mattina dopo mi mandò a chiamare, mi disse che non aveva dormito
pensando alle parole forti che mi aveva rivolto, mi abbracciò, e vincendo le mie
resistenze, volle ricevere l'assoluzione. Poi mi chiese di servire la diocesi negli
uffici di Curia e fu l'inizio di una collaborazione molto stretta con lui, durata fi-
no al termine del suo servizio episcopale nella diocesi di Gallipoli.

GIUSEPPE SACINO

NELLA VERITA' LA PACE:
LO STILE PASTORALE
DEL VESCOVO ANTONIO ROSARIO MENNONNA
TRA L'UMANO E L'EVANGELICO

Introduzione

Per preparare questi appunti, che vogliono essere il tentativo di una prima e certo non esaustiva lettura storica dei tratti essenziali dell'episcopato di Mons. Antonio Rosario Mennonna, uno dei pochi vescovi del mondo ancora viventi che hanno partecipato alla fase preparatoria, a tutte le sessioni del Concilio Vaticano II e, per diciotto anni, alla fase più difficile, quella del mettere in atto quanto lo Spirito ha suggerito ai Padri conciliari, per il bene della Sua sposa, la Chiesa, ho riletto quanto il vescovo Mennonna ha scritto in quel periodo: lettere, documenti, sintesi personali, interpretazioni, indicazioni e suggerimenti pastorali.

Documentazione accessibile a tutti sia attraverso la lettura dei vari numeri del Bollettino Ufficiale della Diocesi di Nardò¹ di quegli anni, sia attraverso la consultazione del volume *Verbum*², che raccoglie gli scritti pastorali del vescovo Mennonna nei suoi primi venticinque anni di ministero episcopale, dalla cattedra di Muro Lucano a quella di Nardò.

1. *Lo stile letterario*

Il primo dono che ho ricevuto, rileggendo gli scritti del vescovo Mennonna, è stato quello di tornare a gustare la bellezza di un linguaggio letterario sobrio, essenziale, ove ogni termine è al suo giusto posto e non è possibile spostarlo o cambiarlo senza metterne in discussione tutto il periodo.

Un linguaggio sobrio, espresso in uno stile molto articolato, bello, che si fa gustare, almeno da chi non si vergogna di avere avuto una forte educazione classica e ha affinato l'animo e l'intelligenza al gusto di quella sintassi, ove ogni sfumatura del pensiero è presente ed è espressa con termini, modi e tempi che evidenziano l'ordine e il movimento che si mette nei propri pensieri.

¹ Bollettino Ufficiale della Diocesi di Nardò, 1962-1965

² A. R. MENNONNA, *Verbum*, Galatina, Ed. Salentina, 1982

Si dice che i paragoni offendono: non è questo lo scopo di questo scritto, ma certo non è inutile sottolineare che non sempre e non tutti i suoi successori sono stati in grado di far gustare ai fedeli e lettori un po' di quell'amore per la parola e per il bello che caratterizzano gli scritti del vescovo oggi centenario.

2. La visione teologica

Il retroterra culturale, che quelle lettere manifestano –si legga a tal proposito “*In preparazione al Concilio Ecumenico*”³ –esprimono una visione teologica della Chiesa Cattolica e di tutto ciò che non è cattolico- la realtà protestante; quella ortodossa e il mondo stesso – di preminente tonalità apologetica.

Da una parte la Chiesa cattolica, dall'altra tutto il resto: da una parte la Chiesa che deve *difendere* la verità rivelata e *difendersi* dal «mondo» e dall'altra il bisogno di “conquistare” il mondo stesso alla grazia e al Vangelo.

Tenendo conto della formazione culturale che nel secolo scorso si è data nei Seminari fino alla fine degli anni sessanta, questa visione apologetica era quasi scontata, tanto più che chi scriveva era un pastore che aveva vissuto la tragedia del periodo fascista con una parte della Chiesa italiana, decisa a non sottomettersi a quel regime, -penso a don Primo Mazzolari e a tutti i preti e i laici cristiani perseguitati e/o uccisi dai fascisti- e un'altra parte che, per evitare mali peggiori, è stata acquiescente a quel regime, almeno fino al 14 marzo 1937 quando fu pubblicata la lettera del Papa, Pio XI, *Mit brennender Sorge*, sulla situazione della Chiesa cattolica nell'Impero Tedesco con la quale, dopo aver ribadito il dovere di salvaguardare la vera fede in Dio, in Gesù Cristo, nella Chiesa e la difesa dell'ordine morale e del diritto naturale, si esortavano i giovani, i sacerdoti, i religiosi, il laicato tutto a combattere il nuovo paganesimo nazista.

Il documento fu il punto di partenza della resistenza cattolica al nazismo e di grande conforto intellettuale anche per il giovane Mennonna che ancora studente di Teologia a Posillipo, era tra coloro che da subito aveva intuito l'intrinseca visione paganeggiante di quella visione del mondo e lo aveva apertamente rifiutato e intellettualmente confutato impegnandovi tutte le sue brillanti doti di intelligenza e di cuore⁴.

Analogo impegno dimostrerà prima da sacerdote e poi da vescovo nel combattere, con le armi non violente del sapere e della parola, il comunismo ateo che ha sedotto non poche intelligenze.

3. La visione pastorale

L'apologetica, in Lui, non è mai fine a se stessa; man mano che il Concilio va avanti, il tono apologetico lentamente ma costantemente lascia il posto alla “dol-

³ Ivi, pp. 51 e ss.

⁴ A.R. MENNONNA, *La Voce dello Spirito*, Copertino, Ed. Non tacere, 2003.

cezza”, all’ “attenzione premurosa per l'altro”, al valore di chi si incontra, sia esso un cattolico, un credente senza chiesa o un ateo.

È come se lo spirito giovanneo avesse dato la stura alla dolcezza che c'era da sempre nel cuore di Mennonna e che ora finalmente, per le mutate condizioni dei tempi e per l'esemplarità coinvolgente del Sommo Pontefice Giovanni XXIII, oggi beato, poteva esprimersi in pienezza.

A tal proposito basta stabilire un attento confronto tra gli scritti: *In preparazione al Concilio Ecumenico* dell'8 settembre 1962⁵; *Vi saluto dal Concilio* dell'11 novembre 1962⁶, e *Il tema centrale del Vaticano II* del 25 ottobre 1965⁷.

Senza venir meno ad una visione gerarchica -si noti il richiamo alla centralità del ministero petrino richiamato all'inizio del Concilio e sempre sottolineato evidenziandone l'aspetto ipersacrale di esso- mons. Mennonna passa poi ad una maggiore consapevolezza della Chiesa come Popolo di Dio in cammino nella storia.

Una Chiesa che, per dirla con S. Agostino, se è vero che ha bisogno del pastore che la conduce con amore su pascoli di erba fresca, è anche vero che intanto il pastore è pastore perché c'è un gregge che serve guidandolo, amandolo e da cui è riamato⁸.

Mons. Mennonna, per sua scelta pastorale e conseguente, continuo, faticoso proposito, ha realizzato questa *metanoia*, diventando, sempre di più e per tutti, il pastore buono che dà la vita per il suo gregge, nel quale tutti sono importanti, pur nel rispetto dei compiti e dei ruoli di ciascuno.

L'aver voluto rendere partecipi sacerdoti e laici di tutte le problematiche del Concilio, del loro lento enuclearsi in alcuni temi centrali, del riconoscere che nessuno dei padri conciliari, dal Sommo Pontefice Giovanni XXIII all'ultimo dei padri partecipanti e degli stessi organizzatori, avesse previsto che il Concilio sarebbe durato più anni e non una sessione, come tutti pensavano⁹, rivela che veramente, realmente, mons. Mennonna -come persona e come pastore- aveva stima dell'intelligenza del suo clero e del popolo di Dio affidato alle sue cure pastorali.

Era un mettere in pratica la dottrina del *sensus fidei* del popolo di Dio e che purtroppo -di fatto- una visione clericale della Chiesa, non sempre teneva e tiene nella debita considerazione.

4. Il vescovo quale padre e pastore

Durante il suo episcopato si è vissuto un periodo in pieno spirito conciliare a cominciare dal bandire quell'ecclesiologia preconconciliare, ove il pastore non era altro che il superiore a cui bisognava solo obbedire, ma che nell'immediato futu-

⁵ A.R. MENNONNA, *Verbum*, cit., pp. 51 e ss.

⁶ Ivi, pp. 56 e ss.

⁷ Ivi, pp. 140 e ss.

⁸ AUGUSTINUS, *Tratt. 123,5*; CCL 36,678 - 680.

ro, dopo la sua partenza, è sembrata riaffermarsi: il vescovo pensa e decide per tutti, i preti devono solo lavorare.

Quasi come messaggio di fine episcopato volle nel 1983 in diocesi un teologo in occasione della preparazione del Congresso Eucaristico di Milano, *Eucarestia e sacerdozio*.

Questi, infatti, affermò che come nell'Ostia consacrata il Corpo del Signore è tutto in un pezzetto di particola e lo è nell'Ostia magna, (*totus in toto, totus in parte*), così il sacerdozio ministeriale è tutto nell'episcopo come nel presbitero.

La differenza tra l'episcopo e il presbitero non è sostanziale, ma solo nella capacità di servizio, nel senso che Dio dona al presbitero chiamato al ministero episcopale, una maggiore capacità di sintesi, di servizio, di ansia pastorale per poter annunciare la Parola non solo ad una piccola porzione del popolo santo – solitamente ristretto nei confini della parrocchia, - ma a quello molto più esteso di una diocesi e della Chiesa intera¹⁰.

Come l'uomo è uomo dal momento in cui è concepito e non cambia il suo essere uomo, ma muta solo la sua capacità di esprimere la propria virilità, quando egli, crescendo, diventa sposo, padre e nonno, così avviene per il presbitero che diventa vescovo.

D'altra parte è dottrina certa che la celebrazione dell'eucaristia, del sacramento del battesimo, della cresima, della riconciliazione, dell'unzione degli infermi, non è più valida o più «grande e importante» se a presiederne la celebrazione sia un vescovo o un prete. C'è solo una maggiore o minore pienezza di grazia che dipende dalla santità personale del vescovo e/o presbitero: santità legata alla docilità personale di ognuno alla volontà di Dio e non “automaticamente” garantita dal ministero.

Su questa impostazione mons. Mennonna ha basato il suo ministero episcopale. Egli aiutava i suoi preti a sviluppare i propri carismi, da mettere poi al servizio dell'apostolato. Fu lui, infatti, che, appena tre mesi dopo il suo ingresso in questa diocesi, volle riaprire le porte delle Facoltà Teologiche ai seminaristi diocesani che durante il governo del vescovo Ursi avevano come unico sbocco di studi il Pontificio Seminario Regionale Pugliese a Molfetta. Fece queste scelte con lungimiranza ma anche partendo dalla sua esperienza di vita.

In tanti colloqui, pubblici o privati, ricordava e ricorda con venerazione, i suoi superiori del Seminario Campano e il vescovo Giuseppe Scarlata, che lo aveva inviato a studiare a Posillipo. Quei Superiori e quel Vescovo lo hanno aiutato a prendere coscienza dei doni, di cui Dio lo aveva arricchito e che in seguito Egli ha sempre messo al servizio della Chiesa nei campi nei quali l'obbedienza lo ha impegnato.

Di intelligenza brillante, forbito nel parlare, curato nello scrivere, Mennonna era anche consapevole di non avere tutti i carismi e proprio spinto da tale consa-

pevolezza, che è vera umiltà, chiedeva l'aiuto di chi lo poteva aiutare a servire meglio la Chiesa: ascoltava e sapeva, per qualche decisione sbagliata, umilmente chiedere scusa, riparare l'involontario male e la conseguente sofferenza apportata.

Non aveva tutti i carismi, ma aveva il carisma del tutto, quello della carità, che è paziente, benevola, lungimirante, prudente¹¹.

5. Un punto unificante

Il vescovo Antonio Rosario Mennonna il 27 maggio 2006 compirà cento anni. Non mi sono proposto per scrivere su di lui, ma mi è stato affabilmente richiesto.

Al termine della mia testimonianza sorge in me una domanda: c'è un punto unificante tutto il lungo e ricco ministero episcopale del vescovo centenario, padre di decine e decine di sacerdoti?

Egli è il vescovo dell'Eucaristia, il cantore di Maria, via a Cristo e Regina della Pace; il sostenitore convinto sia delle vocazioni ecclesiastiche e religiose, sia del Seminario minore e della sua insostituibile opera educativa; il maestro della fede; il pastore attento a sostenere il popolo di Dio nella fedeltà ai valori cristiani nella famiglia e nella società civile.

Basta andare a rileggersi almeno i suoi scritti ufficiali o a ricordare le sue iniziative per avere un quadro organico della sua azione pastorale.

Tuttavia il punto unificante di tutto il suo centenario magistero di vita e di insegnamento secondo il mio parere, è **il suo indefettibile amore alla Chiesa**, amata come Madre, servita fedelmente con cuore di figlio e di sposo, contemplata nella sua perenne bellezza, pur nei limiti umani dei suoi figli; la Chiesa quale certezza della verità che salva e quale segnacolo di speranza per gli uomini che a lei guardano e che lei continuamente ama, cerca, sostiene nel faticoso cammino della storia, verso l'incontro con Cristo Signore.

Questo amore alla Chiesa, dal Papa all'ultimo fedele, è ciò che Mons. Mennonna ha insegnato e insegna ancora.

Sempre ha saputo giustificare, e continua a giustificare, comportamenti di vescovi, preti e laici, il cui pensiero o la cui azione non condivideva e non condivide, ma che Egli come uomini e fratelli in Cristo rispetta sinceramente. Mai dalla sua bocca è stata pronunciata una parola di condanna.

Sempre la parola dell'amore e della fede per la Chiesa, «società di tutti i fedeli battezzati e Corpo mistico di Cristo».

Propongo di rileggere con te, amico lettore di queste brevi note, quanto Egli scriveva il 25 ottobre 1965 sulla Chiesa nel suo più ampio studio *“Il tema centrale del Vaticano II”*.

⁹ A. R. MENNONNA, *Verbum*, cit., p. 141.

¹⁰ cfr. *Lumen gentium*, 18.

¹¹ cfr. *1 Cor.* 13, 1 – 13.

“Essendo stato, adunque, questo Concilio nella sua ideazione piuttosto frutto del cuore che della mente, non ha avuto inizialmente una configurazione ben definita, anche perché tra l’annuncio ufficiale (29 giugno 1959) e l’inizio (11 ottobre 1962) sono intercorsi poco più di tre anni, infatti gli schemi predisposti, che erano oltre 70, comprendevano la trattazione di quasi tutta la dottrina della Chiesa e sembravano ricalcati sui manuali teologici in uso nei nostri Seminari, con l’iscrizione o con la sottolineatura di quanto era stato proposto dall’Episcopato mondiale precedentemente interpellato. Tali schemi, più che oggetto di discussione, avrebbero dovuto essere oggetto di qualche considerazione per subire qualche lieve ritocco, perché si sperava ed era forse un dato sicuro sulla bilancia delle previsioni che in uno o al massimo in due mesi i lavori conciliari sarebbero terminati.

È ovvio affermare che, se così fossero andate le cose, questo Concilio, il quale era sorto per assecondare le esigenze del nostro tempo o per stabilire almeno un colloquio o un dialogo con l’uomo di oggi, avrebbe fallito il bersaglio, usando con uomini nuovi il vecchio abituale linguaggio e ripresentando la Chiesa con le antiche strutture a un mondo radicalmente trasformato e con sempre nuove aspirazioni”¹².

E ancora: “Anche in questo Concilio, come nei precedenti Concili e in ogni altra attività della Chiesa, si scorge la presenza dell’elemento umano e dell’elemento divino; anche in questo Concilio la Chiesa si è rivelata teandrica, quale l’ha voluta il suo Divino Autore: umana soprattutto nei primi passi, ma anche divina, specialmente nelle conclusioni. Infatti ogni schema è passato attraverso un crogiolo, che chiaramente risentiva della presenza dell’elemento umano; ma è apparso luminoso di una bellezza divina e rivela il tocco trasformatore dello Spirito Santo, il quale della Chiesa è l’anima e il quale afferma più manifestamente la sua presenza nelle ore delle grandi decisioni, quali sono quelle conciliari”¹³.

Questo amore alla Chiesa è la chiave di svolta, è il tema unificante, è alla base della visione teologica e pastorale di tutto il ministero di mons. Antonio Rosario Mennonna.

Oltre che Padre conciliare, Egli come molti vescovi, è stato anche figlio del Concilio; si è lasciato plasmare dalle novità che lo Spirito suggeriva alla Chiesa diventandone per tutti, testimone umile, sereno, fiducioso.

Poiché dopo oltre venti anni i miei sentimenti verso il vescovo Mennonna non sono cambiati, concludo con la stessa preghiera che scrissi quando in diocesi si seppe che Egli non era più il “nostro” vescovo.

Nella brumosa serata del 7 dicembre 1983, mons. Salvatore Rizzello, di s.m., allora vicario generale, volle farla sua nel salutare, con un gruppo di presbiteri, nella Cattedrale di Nardò, il “Padre” vescovo che se ne andava.

¹² A. R. MENNONNA, *Verbum*, cit., pp. 140 e ss.

¹³ Ivi.

PREGHIERA PER IL VESCOVO CHE SE NE VA

*Signore Gesù,
Buon Pastore delle anime nostre,
ascolta il nostro grazie:
grazie per il Vescovo
Antonio Rosario,
grazie per la Sua Bontà
che lo ha reso simile a Te
che lo ha fatto amare e
che oggi – partendo – ci lascia
più soli.*

*Grazie perché in Lui,
prima del Vescovo
abbiamo incontrato l'Amico;
prima del Superiore
abbiamo incontrato il Padre,
prima del “sapiente”
abbiamo incontrato” l'uomo”.*

*Con lui abbiamo pregato,
con lui Ti abbiamo cercato
e, nel rispetto di ognuno,
con lui abbiamo imparato
che zelo non è fretta
che pazienza non è sconfitta
che bontà non è debolezza.*

*Grazie a Te, Gesù, che lo hai
donato a noi
grazie a lui che si è donato a noi.
Ora, come un patriarca antico,
torna alla Sua terra,
ai suoi monti
alla sua gente
e nel cuore, mentre
una lacrima gli riga il volto,
ci porta con sé
e ci dice, sempre, come
viatico:*

*«Amatevi, come io ho amato voi.
Aiutatevi, stimatevi, siate uniti».
E noi sappiamo che
non mente;
ed è tanto,
è tutto.
Grazie, Gesù.*

VII.
CLERO SECOLARE

SIMONA MENNONNA

MONACHESIMO BIZANTINO TRA PUGLIA E BASILICATA E LE CHIESE IPOGEE ESISTENTI NELLA DIOCESI DI NARDO'-GALLIPOLI

1. *La diffusione della civiltà rupestre*

La diffusione dell'elemento rupestre in buona parte dell'Italia Meridionale¹ è dovuta alla presenza monastica greca, in particolare a quella *basiliana*, che importò, nelle nostre regioni, le pratiche religiose orientali. Infatti, in Cappadocia, quadro di riferimento, cui vengono comparate tutte le forme di insediamento in grotta, in Egitto, in Siria, la vita ascetica svolta all'interno di ambienti rupestri, cioè scavati nei fianchi delle alture, o ipogei, cioè realizzati sotto terra, rappresentava la maniera più appropriata per raggiungere la fortificazione dell'anima attraverso l'eremitismo, la povertà, la preghiera e, in alcuni casi, anche le pene corporali.

In Italia sono in particolare le regioni del sud come Sicilia, Campania, Calabria e in maniera più estesa Puglia e Basilicata ad essere interessate dal fenomeno rupestre.

L'individuazione di un comprensorio della civiltà rupestre italiana, geograficamente circoscritto, fa pensare che la scelta dei luoghi non sia stata casuale, ma motivata da una convergenza di fattori, che soddisfacevano le esigenze geologico-tecniche e socio-economico-religiose di questo tipo di insediamento.

Pur non prestandosi il fenomeno abitativo rupestre a schematiche catalogazioni, vista la varietà delle sue espressioni, è possibile riconoscere due grandi categorie insediative, quella *civile* e quella *monastica*. Entrambe, nella loro varie-

¹ S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanna*, Napoli, Istituto iconiano per gli studi storici, 1963; A. VENDITTI, *Architettura bizantina nell'Italia meridionale*, voll. II, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1967; C. D. FONSECA (a cura di), *La civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d'Italia. Ricerche e problemi*, Atti del primo convegno internazionale di studi (Mottola-Casalrotto 29 settembre-3 ottobre 1971, Genova, Ed. Ist. Grafico S. Basile, 1975; A. GUILLLOU, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari, Adriatica, 1976; V. FALKENHAUSEN von, *I monasteri greci dell'Italia meridionale*, in C.D. FONSECA (a cura di), *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale*, Atti del secondo convegno internazionale di studi, (Taranto-Mottola, 31 ottobre - 4 novembre 1973), Taranto 1977; C. D. FONSECA (a cura di), *Habitat-Strutture-Territorio*. Atti del terzo convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medioevale nel Mezzogiorno d'Italia, (Taranto-Grotta-glie, 24-27 settembre 1975), Galatina, Congedo Editore, 1978.

gata tipologia, subirono gli influssi degli avvenimenti storici e i fenomeni ad essi collegati, primo fra tutti l'assetto viario.

A livello civile si verificò, tra il V-VI sec., un recupero della vita troglodita, già presente nelle regioni meridionali sin dall'età preistorica e in più fasi abbandonata e ripresa in risposta alle intermittenti guerre barbariche.

Intorno al Mille la scelta di una tale vita diventò meno sporadica e più consapevole dei tempi precedenti, forse influenzata dalla presenza dei monaci basiliani.

L'aspetto impervio dei luoghi scelti per l'inurbamento era una garanzia di sicurezza. I camminamenti disagiati e inaccessibili, le strettoie e gli anfratti erano percorsi solo dagli indigeni, per cui garantivano la salvaguardia del proprio isolamento e della stessa esistenza fisica. Si evitavano arroccamenti sulle alture più elevate o visibili da lontano, preferendo mimetizzarsi fra le rocce e la boscaglia. In questa strategia di salvaguardia grande importanza assumeva la viabilità, che, essendo associata all'idea di pericolo di attacchi, spinse le popolazioni ad abbandonarla per rifugiarsi in luoghi sicuri.

Si può, quindi, affermare che la civiltà rupestre nasce lontana dalla viabilità e che, pertanto, almeno per i primi secoli, strada e grotta furono due concetti antitetici. Circa gli insediamenti religiosi vi è da aggiungere che le differenti tipologie insediative corrispondevano alle diverse forme di vita monastica di origine orientale: quella *eremitica*, in cui il monaco viveva isolato, governandosi da solo senza alcun superiore; quella *cenobitica*, in cui i monaci vivevano in comune, nei *cenobi*, sotto la guida di un *igumeno* (il superiore nel monachesimo greco); quella *lavriotica*, in *laura*, che univa i vantaggi spirituali della vita eremitica con quelli della vita cenobitica.

L'eremitismo era particolarmente diffuso presso molte religioni dell'estremo Oriente, dove uomini, vivendo isolati, avevano la possibilità di fortificare l'anima.

Con la diffusione del Cristianesimo l'isolamento fu considerato un momento preparatorio che, tramite la vita ascetica fatta di penitenza di preghiera e di meditazione, univa a Cristo.

I primi eremi cristiani si sparsero nel deserto della Tebaide o Alto Egitto, impostando la loro vita ascetica sulla mortificazione della carne. Dall'Egitto questo monachesimo si diffuse in Palestina e nel deserto siriano, dal Libano sino alle montagne armene.

Non si hanno notizie certe circa l'introduzione del monachesimo greco in Italia, la cui datazione oscilla tra il IV e il VI sec., mentre è accertato che il movimento italo-greco si intensificò tra il IX e l'XI secolo. E' infatti in questo arco di tempo che si verificò una serie di vicende civili e religiose favorevole alle migrazioni monastiche e all'insediamento nelle regioni del Meridione d'Italia: da un lato la stabilità politica conseguente alla seconda ellenizzazione, avvenuta alla fine del IX sec., dall'altro lato le persecuzioni, il fanatismo musulmano, prima, e la lotta iconoclastica, poi, che costrinsero i monaci ad abbandonare la Siria, la Cappadocia e l'Egitto.

Questi fattori storici sono, quindi, le cause di fondo delle migrazioni religiose. Né è da escludere il carattere vagante degli anacoreti, cioè monaci che vivevano in solitudine, che trasmigravano nelle zone del Meridione per portare nelle terre latine la liturgia greco-bizantina.

2. Affinità e diversità della civiltà rupestre in Basilicata e nell'Alto e Basso Salento (ex Terra d'Otranto)

In Italia, come già detto, sono le regioni del sud come Sicilia, Campania, Calabria e in maniera più estesa Puglia e Basilicata ad essere interessate dal fenomeno rupestre².

L'individuazione di un comprensorio della civiltà rupestre italiana, geograficamente circoscritto, fa pensare che la scelta dei luoghi non sia stata casuale, ma motivata da una convergenza di fattori, che soddisfacevano le esigenze geologico-tecniche e socio-economico-religiose di questo tipo di insediamento. Riservando l'analisi del fenomeno alle sole Puglia e Basilicata e analizzandone i principali centri rupestri come Matera, quelli in provincia di Taranto (Massafra, Mottola e Grottaglie) e quelli del Basso Salento (provincia di Lecce), emerge una serie di denominatori comuni, che rende simili i singoli esempi, nonostante siano dislocati su porzioni differenti di territorio.

Essendo questi centri scavati nella roccia, *in rupe*, il luogo prescelto per l'insediamento doveva avere, in primo luogo, idonei requisiti geologici, morfologici e litologici. Poiché il territorio solo in alcune determinate aree poteva offrire i suddetti caratteri, l'ubicazione fu condizionata, innanzitutto, dalla natura del terreno. Infatti la maggior parte dei villaggi *in rupe* occupavano esclusivamente rocce calcarenitiche, la cui facilità di scavo e la lavorabilità permisero di realizzare una singolare *architettura in negativo*.

Sia la Puglia che la Basilicata (in riferimento esclusivo al territorio di Matera) sono geologicamente costituite in prevalenza da rocce calcaree e calcareo-dolomitiche del Cretaceo diffusamente affioranti sull'altopiano delle Murge. Questo, in particolare nei territori di Matera e della Puglia settentrionale, risulta in più punti inciso da solchi di origine fluviale, che prendono il nome di *canali*, *lame*, *gravine* secondo la loro profondità. In tutti e tre i casi si tratta di strette e profon-

² I primi studiosi ad interessarsi del fenomeno in Puglia sono stati G. GABRIELI, *Inventario topografico e bibliografico delle cripte eremitiche di Puglia*, Roma, Arti Grafiche Palombi, 1936, e A. MEDEA, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, Roma, Collezione Mediterranea Editrice, 1939. Vasta è la successiva bibliografia, di cui non si possono non citare; A. PRANDI, *Elementi bizantini e non bizantini nei santuari rupestri della Puglia e della Basilicata*, in AA. VV., *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI sec.*, Atti del Convegno storico interecclesiale, vol. III, Padova, Ed. Antenora, 1973; A. CHIONNA, *Gli insediamenti rupestri della Puglia*, in C. D. FONSECA (a cura di), *La civiltà rupestre medioevale*, cit., pp. 99-105. Per la Basilicata, oltre ai testi generali già citati, cfr. DE RUGGIERI, *Gli insediamenti rupestri in Basilicata*, in C. D. FONSECA (a cura di), *La civiltà rupestre medioevale*, cit., pp. 129-152.

de gole con pareti subverticali ricche di anfratti naturali, dove è andato a concentrarsi il maggior numero di insediamenti rupestri. Alla base, quindi, della scelta insediativa vi erano da una parte la presenza di spessi banchi calcarenitici, con caratteri tufacei, dall'altra lo sfruttamento, laddove possibile, delle *gravine* ed in genere di ciò che l'*habitat* naturale offriva³.

Nel primo caso la scelta derivava innanzitutto dal fatto che questo tipo di roccia era l'unica, tra quelle presenti nella porzione di territorio considerata, ad avere le caratteristiche necessarie per una facile escavazione, presentandosi tenera, porosa e mediamente durevole. Potendosi, inoltre, spaccare e scolpire agevolmente, consentiva di realizzare manufatti, che riproducevano strutture abitative, schemi, decorazioni proprie dell'architettura costruita.

Notevole importanza svolgevano anche le proprietà idrogeologiche della calcarenite. Questa, permettendo lo scorrimento superficiale delle acque piovane, preservava gli interni grottali da significative infiltrazioni⁴.

Nel secondo caso, cioè nella scelta della *gravina*, l'ubicazione degli insediamenti fu motivata, oltre che da esigenze di sicurezza e di difesa, dal fatto che questa stessa offriva una serie di vantaggi rispondente alle necessità degli insediamenti rupestri, formando già di per sé una infrastruttura insediativa. Infatti la tipologia delle sue pareti, cosiddette subverticali, costituiva un ideale suolo edificatorio verticale, che, associato ad altri fattori naturali, agevolava l'organizzazione urbanistica dei villaggi: i terrazzamenti disposti a gradinata, le grotte naturali e i solchi lasciati dallo scorrimento delle acque piovane, concorrenti alla formazione di veri e propri sistemi viari di collegamento tra i vari terrazzi. Né è da sottovalutare che non poche superfici potevano essere adibite per coltivazioni erbacee.

In questo tipo territoriale furono ricavate diverse chiese, in particolare a Matera e nel materano⁵.

³ M. TROPEANO, *Aspetti geologici e morfologici della gravina di Matera*, "Parco Archeologico Storico Naturale delle chiese rupestri del materano", in "Itinerari Speleologici", (1992), n° 6, pp.19-25.

⁴ Per un quadro completo cfr. D. GRASSI-V. GRILLI, *Caratteristiche di resistenza allo scivolamento e condizioni di stabilità di un ammasso calcarenitico fessurato*, Atti del XVII convegno nazionale della Strada, Venezia 1974; D. GRASSI, *Evoluzione morfologica dei depositi calcarenitici e quaternari in corrispondenza dei versanti vallivi della Puglia e della Lucania, con Particolare riferimento alla gravina di Matera*, Bari, Geologia Applicata e Idrogeologia, vol. IX, 1974; V. CO-TECCHIA-D. GRASSI, *Stato di conservazione dei "Sassi" di Matera in rapporto alle condizioni geomorfologiche e geomeccaniche del territorio e alle azioni antropiche*, Bari, Geologia Applicata e Idrogeologia, Vol. X, Parte I, 1975; ID., *Aspetti geologici e geotecnici dei principali centri rupestri medioevali della Puglia e della Basilicata*, in *Habitat*, cit., pp.141-156

⁵ Queste, tra le altre, sono le chiese: ad Aliano la chiesa di S. Lorenzo; a Calciano una chiesa, che si presenta senza titolazione; a Forenza la chiesa di S. Biagio; a Guardia Perticara la chiesa del Fosso Licera; a Matera le chiese di S. Elia, SS. Pietro e Paolo, S. Eustachio, Peccato Originale, della Croce, S. Barbara, S. Nicola dei Greci, S. Antonio, S. Luca a Melfi le chiese di S. Lucia, Madonna della Spinella, S. Margherita, S. Angelo in Monticchio; a Montescaglioso la chiesa di S. Lorenzo; ad Oppido Lucano la chiesa di Antuono; a San Chirico Raparo la chiesa di S. Angelo; a Rappolla le chiese di S. Barbara, S. Biagio, S. Elia, S. Pietro, Salvatore; a S. Mauro Forte la chiesa di S. Donato. Per le chiese rupestri di Matera e del materano cfr. M. TOMASELLI (a cura di), *Guida alle chiese rupestri del materano*, Matera, BMG Ed., 1988.

Si differenzia l'ambiente nel Basso Salento. Infatti il territorio è per lo più pianeggiante, tranne alcuni rilievi molto dolci, denominati *Serre*, dorsali strette e allungate in direzione nord-ovest/sud-est, che raggiungono la massima elevazione in corrispondenza della *Serra di S. Eleuterio*, nel territorio di Matino (195 metri). Queste hanno una maggiore estensione nel settore centro meridionale del Salento, dove danno luogo alle *Murge Salentine*, che dividono la penisola in due aree con caratteri morfologici differenti. Ad ovest le *Serre* sono più ravvicinate ed elevate; ad est hanno quote inferiori e sono più rare.

Da rilevare vi è, infine, il fenomeno del *carsismo* in corrispondenza delle *Serre* e specialmente presso le coste, dove gli affioramenti calcarei si presentano, spesso, con ampie grotte.

3. Peculiarità della civiltà rupestre in Terra d'Otranto

Analizzando più da vicino la civiltà rupestre nella Terra d'Otranto (le attuali province di Taranto, Brindisi e Lecce) si può affermare che l'elevato concentrazione dei monaci italo-greci sia dovuto alla funzione di trè-d'unione tra Oriente ed Occidente svolta da quest'area, grazie soprattutto alla sua favorevole posizione geografica, che ebbe come punto d'incontro la città di Otranto. Posta a breve distanza dalle coste orientali, fu, nel Medioevo, così come nell'antichità, il crocevia di scambi culturali e commerciali tra l'Italia e la penisola Ellenica e preferita dalle migrazioni monastiche, oltre che per la facilità di approdo, anche per la presenza, come si è detto, di numerose aree di lingua greca, soprattutto nella zona più a sud.

Più compatto ed omogeneo si presentava, infatti, l'elemento greco nel territorio del Basso Salento, intorno ad Otranto. Qui ebbe maggiore forza e vita il dominio bizantino, instauratosi nel V sec. e terminato intorno all'XI sec., a differenza del Nord della Puglia, passata sotto il controllo longobardo.

Grande attrazione, quindi, esercitò quest'area sui monaci orientali peregrinanti, alla ricerca di un *habitat* il più possibile confacente a quello della terra di origine, nonostante il territorio non garantisse la medesima facilità insediativa della provincia tarantina. Infatti quasi sempre i monaci furono costretti a scavare sotto terra i loro rifugi. Ecco perché, a differenza di altre zone, si riscontrano un gran numero di chiese rupestri e cenobi tutti ipogei. Di vantaggioso quest'area offriva una facilità di comunicazione con le popolazioni che parlavano il greco e vivevano secondo i costumi greci.

Le popolazioni indigene del Salento rimasero impregnate di cultura, di linguaggio e di rituali liturgici orientali ellenico-bizantini, sì da produrre il radicamento del rito greco e la sua durata, in alcuni centri, fino al XVII secolo. Questa fusione tra popolazioni orientali ed occidentali fu talmente profonda ed incisiva, che la cultura greca riuscì a resistere ad una serie di vicende storico-politiche, come nel 1054, lo scisma tra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente e, dopo poco, l'arrivo dei Normanni.

Quest'ultimo evento, infatti, determinò una contrazione progressiva del potere bizantino cui seguì un consistente ridimensionamento dell'attività del monachesimo greco. La dominazione normanna non distrusse radicalmente la cultura bizantina, ma con essa condusse un discorso di continuità, arrivando anche a fondare o restaurare grandi centri monastici di religione greca. Nello stesso tempo favorì l'opera di latinizzazione di fondazioni monastiche minori mediante la devoluzione dei loro beni ai grandi monasteri benedettini.

Gli insediamenti monastici rupestri furono nel tempo abbandonati o divennero base per la costruzione di monasteri in muratura. Infatti, quando tra l'XI e il XII secolo la politica normanna si servì del monachesimo benedettino per la ristrutturazione e la riorganizzazione del territorio si costruirono chiese e monasteri in muratura spesso sulle strutture rupestri non più in uso.

Cambiati i tempi e cambiate le dominazioni si trasformò anche l'*habitat* rupestre religioso con l'abbandono di quelli, che un tempo erano stati i grossi centri di diramazione della vita e della spiritualità greca, e con la dispersione dei monaci.

Nel Basso Salento, dove l'elemento greco risultava essere ben radicato, tuttavia, la dominazione normanna portò ad un affievolimento dei fittissimi rapporti con le regioni orientali. Pur non trattandosi di un'interruzione brusca, ma di un processo lento e graduale, si arrivò ad un'agonia della lingua greca e ad un isolamento del monachesimo italo-greco dai centri più grossi della cultura orientale, con la sua conseguente estinzione.

4. Il Basso Salento (provincia di Lecce)

La civiltà rupestre nel Basso Salento⁶, pur mantenendo i caratteri fondamentali comuni agli insediamenti presenti in altre aree geografiche italiane, assume una propria autonomia insediativa. Basti pensare che mentre nel materano l'accentramento risulta nell'ambito delle *gravine*, così da formare dei veri e propri villaggi, nel Basso Salento, l'assenza di una tale componente morfologica e l'omogeneità geologica, ha portato ad una distribuzione su una porzione molto più ampia di territorio. Poco numerosi, infatti, sono i villaggi, mentre più cospicuo è il numero delle chiese rupestri isolate. Accanto a questa polverizzazione dei luoghi di culto nel territorio, una certa densità è riscontrabile in alcune aree, individuate nella zona di Otranto e di alcuni comuni vicini, situati a sud-ovest, in quel-

⁶ C. D. FONSECA (a cura di), *Gli insediamenti rupestri del Basso Salento*, Galatina, Congedo, 1979; ID., *La civiltà rupestre in Puglia*, in AA. VV., *Puglia tra Bisanzio e l'Occidente*, Milano, Electa, 1980, vol. II, pp. 37-3 ss.; A. JACOB, *Testimonianze bizantine nel basso Salento*, in S. PALESE (a cura di), *Il Basso Salento*, cit., p. 48. Per la conoscenza architettonica cfr. S. MENNON-NA, *Chiese ipogee e rupestri del Basso Salento*, Nardò, Biesseoffset, 1998; ID., *Salvaguardia dell'architettura religiosa rupestre del basso Salento. Degrado da abbandono e degrado da intervento*, in D. TADDEI (a cura di) tesi di laurea con dignità di pubblicazione, Facoltà di Architettura dell'Università di Firenze, Firenze, Alinea, 1999, pp. 81-96.

la del "Capo" e nella cosiddetta "Grecia Salentina", mentre nella porzione restante, cioè il versante ionico e i dintorni di Lecce, il fenomeno è molto più sporadico.

Tale dislocazione non fu dettata dal caso, ma da alcuni fattori che, ad una lettura superficiale, appaiono inesistenti. A prima vista, infatti, sembra quasi che ogni episodio sia autonomo e finalizzato a se stesso.

Da un'attenta analisi, invece, sono emersi, come già visto nel caso generale del fenomeno, anche nel particolare una serie di denominatori comuni, che, in qualche modo, potrebbe aver dato origine al tipico quadro insediativo preso in esame.

Un primo denominatore è dato dalla scelta del sito: questa si basa su esigenze diverse, non ultime quelle della funzione che la chiesa rupestre doveva svolgere e del tipo di committenza. La mancanza di testimonianze scritte, tranne quei casi in cui sulle pareti delle chiese sono rintracciabili epigrafi, non permette di stabilire, con esattezza, i veri committenti e gli esecutori dell'opera.

È, comunque, possibile ipotizzare due tipi di committenza: la religiosa e la laica.

Un ulteriore denominatore è offerto dalla localizzazione dei siti rupestri nella maggior parte lontani dalla costa, soprattutto sul versante occidentale della penisola, per ragioni di sicurezza.

Anche la componente geologica influì largamente nella definizione della distribuzione così come l'idrografia sotterranea e la viabilità; così come la distribuzione del popolamento antico influì sulla dislocazione territoriale delle chiese rupestri. Infatti queste sono presenti in quasi tutti i centri di fondazione messapica.

La civiltà dei Messapi, attiva nella penisola salentina tra l'inizio dell'età del ferro e il III sec. a. C., ha costituito l'ossatura su cui si sono andate ad innestare le successive culture romana e bizantina. L'importanza, svolta dai centri messapici, perpetuata nel corso dei secoli, è legata ad una strategia di posizione territoriale e alla scelta di un *habitat* idoneo anche per le popolazioni successive, in particolare quelle orientali.

Mentre rimane difficile, se non addirittura impossibile, una datazione relativa alla costruzione delle chiese rupestri, tenuto conto anche che gli affreschi possono non essere coevi a tale fenomeno, si possono individuare diversi elementi, che permettono delle classificazioni ben definite dal punto di vista architettonico.

Una prima grande suddivisione si basa sul tipo di escavazione, che può essere orizzontale o verticale. Nel primo caso si parla di chiese rupestri, dette anche "a parete", ricavate nei banchi tufacei sopraelevati e nei fianchi delle *Serre*, nel secondo di chiese ipogee, perché tutte realizzate al di sotto del piano di campagna.

Molto consistente è, nel Basso Salento, il numero delle chiese ipogee⁷. Al loro interno si accede per un declivio naturale o, molto più spesso, per una gradi-

⁷ Le chiese sono così dislocate: Andrano (anonima); Borgagne, nel comune di Melendugno (chiesa di S. Nicola); Carpignano Salentino (chiese di SS. Marina e Cristina ed una anonima); Casarano (chiesa del Crocifisso o di S. Costantina); Castrignano dei Greci (chiesa di S. Onofrio); Co-

nata. Questa, anch'essa il più delle volte scavata nella roccia, può essere contenuta in un vestibolo scoperto, ottenuto con lo sbancamento della zona antistante l'apertura d'ingresso oppure in un *dromos* coperto. In alcuni casi, quando la chiesa è stata rimaneggiata, il *dromos* diventa un avancorpo in muratura, munendosi anche di un campanile a vela.

Un'altra distinzione, che ritengo essere la più importante, è quella che fa riferimento allo schema planimetrico e, più precisamente, al numero di navate.

Prerogativa di tutte le chiese di rito bizantino è la presenza di due spazi il più delle volte perfettamente leggibili: il *Naos* (ναός = tempio) ed il *Bema* (βήμα = luogo rialzato), l'uno destinato ad accogliere i fedeli, l'altro alla celebrazione sacra nel quale accede esclusivamente il sacerdote. La netta distinzione tra i due ambienti è realizzata con la sopraelevazione della zona del *Bema* e l'interposizione di un muro, che prende il nome di *iconostasi* (εικονοστάσιον = luogo delle immagini), elemento tipico delle chiese bizantine. Nei luoghi di culto antichi, sia orientali che occidentali, l'accesso all'altare era spesso protetto da una balaustra munita di cancello al centro. Scomparsa, all'inizio del Medioevo, nelle chiese di rito latino, subì un'evoluzione in quelle bizantine, arricchendosi di colonnine e pilastri, su essa stessa impostati, coronati da un architrave cui venivano appese lampade e posizionate statue e icone sacre (da cui il nome). Subito dopo la vittoria sull'iconoclasmo, nell'843, la presenza delle icone si moltiplicò all'interno delle chiese richiedendo, di conseguenza, un supporto più ampio. Pertanto l'*iconostasi* da semplice balaustra divenne, in alcuni casi, un vero e proprio muro divisorio, decorato da un gran numero di immagini sacre destinate alla catechesi dei fedeli.

L'*iconostasi*, negli esempi più completi, si presenta forata da tre arcate, le cosiddette *porte regali*, delle quali le due laterali, "porta Nord" a sinistra e "porta Sud" a destra, rimangono sempre chiuse, solitamente da una tenda, mentre, quella centrale, protetta con un cancello, viene aperta durante la celebrazione⁸.

pertino (chiesa di S. Michele Arcangelo); Cursi (chiesa di S. Giorgio); Galatina (chiesa di S. Anna); Giurdignano (chiesa del Salvatore ed una anonima); Miggiano (chiesa di S. Marina); Nardò (chiese di S. Antonio Abate e della Madonna della Grotta); Ortelle (chiesa della Madonna della Grotta); Otranto (chiesa di S. Nicola); Parabita (chiesa di S. Marina); Poggiardo (chiesa di S. Maria degli Angeli); Presicce (chiesa di S. Mauro); Ruffano (chiesa di S. Marco); San Cassiano (chiesa della Madonna della Consolazione); San Dana, nel comune di Gagliano del Capo (chiesa di S. Apollonia); Sant' Eufemia, nel comune di Tricase (chiesa della Madonna del Gonfalone); Sanarica (anonima); Sternatia (chiese di S. Pietro e di S. Sebastiano); Supersano (chiesa della Madonna della Coelimana); Surano (anonima); Torre dell'Orso, nel comune di Melendugno (chiesa di S. Cristoforo); Ugento (chiesa del Crocifisso); Uggiano la Chiesa (chiesa di S. Solomo o di S. Elena); Vaste, nel comune di Poggiardo (chiesa dei SS. Stefano); Veglie (chiesa della Favara).

⁸ La liturgia greca si svolge in due fasi, quella dei Catecumeni e quella Eucaristica, durante le quali si compiono due processioni. Alla prima fase appartiene il *piccolo ingresso*: dall'altare viene prelevato, dal sacerdote, il Vangelo e portato in mezzo ai fedeli, uscendo e rientrando dalla porta dell'*iconostasi*. Questa processione rappresenta il mistero dell'Incarnazione. Nella seconda fase, la liturgia Eucaristica, avviene il *grande ingresso*. Il diacono, rivolto verso le porte regie, inizia la serie delle invocazioni, invitando alla preghiera. Intanto, il sacerdote preleva le offerte e le porta all'altare con solennità, passando, nuovamente, in mezzo all'assemblea, ad indicare l'ingresso di Gesù Cristo in cielo.

La disposizione delle icone, su quattro ordini, è retta da canoni ben precisi, definiti dalla tradizione iconografica. Il primo ordine è quello della *Deesis* (preghiera)⁹, completato con figure di esponenti della santità terrena e celeste: apostoli, vescovi, teologi, martiri, asceti e angeli. Al di sopra della *Deesis*, al secondo ordine, in un cammino a ritroso della storia della salvezza, sono posizionate le Feste liturgiche, raffiguranti i misteri della vita di Cristo. Al terzo ordine è collocata la serie dei profeti e, per finire, al quarto ordine, quella dei patriarchi. Ulteriori icone sono presenti al livello delle porte aventi, però, un carattere locale.

Sempre legate all'espletamento del rito sono le tre zone, che compongono il *Bema*, solitamente presentate sotto forma di absidi. In quella centrale è posto l'altare, in genere staccato dalla parete di fondo; negli altri due, a sinistra e a destra, si trovano rispettivamente la *prothesis* (προθεσις = esposizione) e il *diaconicon* (διακονικόν = appartenete al diacono), che insieme formano il *pastophorion* (παστοφοριον = abitazione dei sacerdoti del tempio).

Nel primo ambiente si svolge, appunto, la protesi, cioè la preparazione del pane e del vino, necessari per lo svolgimento della liturgia eucaristica. Anticamente in questo luogo venivano deposte dai cristiani le offerte occorrenti per la celebrazione e per la cena comune.

Il *diaconicon* può, invece, essere considerato una vera e propria sacrestia, destinato alla conservazione dei paramenti sacri e alla vestizione del clero.

Molto spesso le due absidi laterali si trovano sostituite con mensole attaccate alle pareti o con piccole nicchie. Gli elementi suddetti, completi o isolati, si ritrovano spesso, come vedremo in seguito, nelle chiese rupestri salentine.

Per quanto riguarda, in particolare, la varietà di forme e dimensioni, si può affermare che questa sia in relazione con la funzione liturgica che le chiese dovevano svolgere. Si hanno, infatti, i luoghi di culto pubblici, aperti cioè ad un numero elevato di fedeli e con la precisa finalità di assicurare costantemente il servizio religioso, e quelli privati, nei quali il rito veniva svolto saltuariamente, perché legati ad una pratica di tipo devozionale e destinati a piccole comunità.

Gli schemi planimetrici individuati sono di tre tipi. Il più semplice è quello a navata o aula unica pseudo-rettangolare, nel quale è totalmente assente l'abside, sostituita, solitamente, da una nicchia ricavata nello spessore della parete, su cui è addossato l'altare. Il secondo si riferisce alle chiese a doppia navata, solitamente biabsidate, forma questa abbastanza diffusa nell'ecumene bizantina mediterranea tra il X e il XII secolo. Ancora più complesso è il terzo schema quello cioè a tre navate triabsidate.

Oltre a queste chiese, le cui planimetrie possono essere ricondotte a quelle proprie dell'architettura classica costruita, se ne riscontra un altro gruppo, che si discosta dagli schemi suddetti per aver subito delle trasformazioni tali da compromettere l'impianto originario.

⁹ Modulo iconografico, prettamente bizantino, raffigurante una triade di personaggi costituita da Cristo in trono con la Madonna alla destra e S. Giovanni Battista alla sinistra, entrambi in atteggiamento di supplica.

La singolarità di tutti gli episodi descritti ed, in fondo, il loro maggiore fascino sono da ritrovare nell'essere realizzati in ogni loro parte mediante lo scavo nella roccia, adottato non solo per le strutture portanti, ma anche per gli arredi fondamentali come gli altari e i gradini-sedili, che corrono lungo le pareti.

Anche la copertura fornisce motivo di osservazioni particolari. Infatti, se nella maggior parte dei casi è preferita la struttura piana, per evidenti ragioni di semplicità esecutiva, non mancano soluzioni più impegnative, che desumono dall'architettura *sub divo* forme particolari. È questo il caso del S. Salvatore a Giurdignano dove si assiste ad un vero e proprio campionario di abilità scultoree, che vanno dall'imitazione delle volte a crociera a quella di tetti a doppia falda e di cupolette lenticolari con croci inscritte.

C'è, infine, da annotare che l'impianto di questi luoghi di culto si dimostra, molto spesso, funzionale all'espletamento del rito greco per la presenza di quegli elementi peculiari, ad esso legati, quali l'*iconostasi* e il *pastophorion* (*prothesis* e *diaconicon*). Il muro iconostatico non è una componente tipica delle chiese rupestri del Basso Salento. Sono, infatti, pochissimi esempi riscontrati, che, comunque, offrono una varietà di soluzioni.

Si parte dall'esempio più semplice di iconostasi con un'unica apertura posta al centro per arrivare a quello a due e, ancora più ricercato, a tre accessi, in rapporto al numero di navate.

Anche la *prothesis* ed il *diaconicon* (il cosiddetto *pastophorion*), che assumevano importanza ai fini dello svolgimento della liturgia, presentano elementi interessanti e diversificati in base alla tipologia delle chiese e alla funzione pubblica o privata, a queste legata.

Nelle chiese ad aula unica il *pastophorion* è quasi sempre assente, tranne qualche singolo caso.

Nella tipologia a due navate una era destinata alla celebrazione liturgica, l'altra, in genere quella di destra, racchiudeva le due funzioni.

Delle vere e proprie absidi diventano, *prothesis* e *diaconicon*, nella tipologia a tre navate.

5. Le chiese ipogee nella diocesi di Nardò-Gallipoli

Nella diocesi di Nardò-Gallipoli sono esistenti le chiese in Casarano, di S. Michele Arcangelo in Copertino, di S. Antonio Abate e della Madonna della Grottella in Nardò, e di S. Marina in Parabita.

5.1 Chiesa del Crocifisso o di S. Costantina

La chiesa è situata nel territorio di Casarano, ai confini col comune di Ruffano. Su di essa insistono i ruderi di un cenobio, probabilmente dell'Ordine benedettino, passato poi alla congregazione degli Olivetani di S. Pietro in Galatina, che vi rimasero fino al sec. XVII. Nelle immediate vicinanze, su uno spiazzo, oltre ad un leggio in pietra e ad una rozza croce in legno, è presente un

blocco monolitico a forma di parallelepipedo, che costituisce la base di un antico *menhir*.

All'ingresso della cripta si arriva per mezzo di un vialetto scavato nella roccia. Lungo i fianchi del viale si notano tracce di nicchie e scalette scavate, che conducono verso i ruderi del cenobio.

L'invaso vero e proprio, quasi del tutto di origine naturale, è preceduto da un avancorpo in muratura, sulla cui facciata, a spioventi e con campanile sulla sommità, è affrescata in una lunetta al di sopra della porta d'ingresso l'immagine del Cristo.

La grotta, stretta e lunga, è composta da un vano anteriore, vagamente rettangolare, che si dirama in due corridoi: uno terminante a mo' di abside con altare addossato alla parete di fondo e orientato ad Est; l'altro, molto più lungo, con scavi nel pavimento, probabilmente usato come deposito di derrate. Al centro di questo vano, in posizione isolata, vi è un altare in muratura, di fattura posteriore, che ha spostato il punto di maggiore attrazione devozionale, costituito un tempo dall'altro altare.

Di fronte all'ingresso un pilastro in muratura nasconde al suo interno una rampa di scale, che collega la cripta col cenobio soprastante. Le pareti sono molto irregolari e nel corridoio di destra sono state scavate in modo da realizzare una serie di nicchie. In alcuni punti è presente il gradino-sedile. Il pavimento è in terra battuta, ad eccezione della zona di ingresso, che è lastricata così come i quattro gradini, che scendono nell'invaso. Il soffitto, naturalmente curvato, assume la forma di una volta a sesto acuto.

Essendo state imbiancate tutte le pareti, probabilmente molti affreschi sono andati persi, mentre quelli ancora visibili appartengono per la maggior parte ai secoli XVI e XVII. Al di sopra dell'altare, posto nel corridoio di destra, è rappresentata una suggestiva *Crocifissione* con Cristo in Croce in posizione centrale e la Vergine e S. Giovanni ai lati. Da sinistra verso destra: *Santa Coronata*, *S. Eligio*, *Santo anonimo*, *S. Giovanni Battista*, *l'incontro tra S. Antonio Abate e S. Paolo l'eremita*, *S. Domenico*, *Adamo ed Eva*, *S. Antonio Abate*, *S. Rocco* e *la lapidazione di un Santo anonimo*. Alquanto ritoccato risulta l'affresco dell'altare centrale, che raffigura la *Vergine* a mezzo busto, avente ai lati *S. Elena* e *S. Paolo l'eremita*. Quasi del tutto illeggibile è la *Trinità*, raffigurata sul pilastro posto di fronte all'ingresso.

Alla fine del 1800 la cripta risultava essere un ovile. La sua funzione di luogo di culto, avente come centro il corridoio più piccolo, è testimoniata dalla presenza, in questa zona, degli affreschi più antichi. Attualmente la grotta è adibita al culto, in particolare durante il periodo pasquale.

5.2 Chiesa di S. Michele Arcangelo

La cripta rientra nel perimetro della masseria "Li Monaci", oggi azienda vinicola. È ubicata a circa 4 Km a Sud-Est di Copertino, sul lato destro della strada che conduce a Galatina. La localizzazione, nel piazzale antistante la costruzione,

è alquanto facilitata dalla presenza di una grande escavazione ovale, che contiene le scale di accesso. Alterata risulta ormai la lettura del territorio circostante, che dovette essere frequentato in epoca medievale, come testimonierebbero alcune tombe bizantine rinvenute, a circa 300 metri dall'invaso,

L'invaso presenta uno schema a tre navate, separate da due pilastri a base quadrangolare. Nella navata centrale è presente l'altare, ricavato nello spessore della parete, mentre in quella di sinistra vi è un'ampia nicchia.

L'asse liturgico è perfettamente orientato in direzione Est-Ovest. Il soffitto è piano e presenta, nella navata mediana, un foro, forse per l'illuminazione. Il pavimento è in terra battuta. Un gradino-sedile corre lungo tutte le pareti ed i pilastri.

Si ritiene che la cripta un tempo fosse tutta affrescata. Attualmente di tutto il ciclo rimangono ancora leggibili, oltre alle decorazioni del soffitto, alcune raffigurazioni sulla parete absidale.

Da sinistra verso destra: *S. Giovanni Evangelista*, posto all'interno di una nicchia, *Annunciazione*, *Crocifissione*, nella nicchia al di sopra dell'altare, *Arcangelo Gabriele*.

Su questa parete si è inoltre conservato, quasi integro, un importantissimo documento epigrafico, che permette di datare con precisione l'anno in cui fu realizzato l'invaso, fatto, questo, unico tra tutti gli esempi esaminati. L'epigrafe, in lingua greca, posta nella fascia di muro al di sopra dell'altare, così è stata tradotta: *"Questa venerabilissima chiesa dell'Arcistratega Michele è stata costruita e decorata di pitture con il concorso e la devozione del cavaliere Sourè e della sua sposa e dei suoi figli durante il regno di Roberto, terzo figlio di Carlo, nell'anno 1314/15, tredicesima indizione, è stata dipinta dalla mano di Nicola e di suo figlio Demetrio, da Soletto. E voi che leggete, pregate per essi il Signore. Amen"*.

Il soffitto è l'unica zona dell'ipogeo a presentare ancora un'ampia superficie affrescata. Su uno sfondo chiaro sono raffigurate stelle a otto punte e fiori. In mezzo a tale decorazione è illustrata una scena sentimentale, che ritrae un uomo e una donna abbracciati. Il tutto è incorniciato da un festone di girali, che corre lungo il perimetro del soffitto.

Indiscutibile è la funzione cultuale del luogo a carattere chiaramente devozionale, legato, pertanto, ad un tipo di officatura privata. È probabile che questo assumesse anche funzione di sicurezza, per un ipotetico nucleo rurale, in un periodo in cui il territorio in questione era preda di scorrerie piratesche e mercenarie. Attualmente non è officiata.

5.3 Chiesa di S. Antonio Abate

A circa 2 Km da Nardò, lungo la strada provinciale per Lecce, s'imbocca una via campestre, che dopo aver costeggiato la masseria Castelli-Arene, giunge alla cripta, per poi proseguire in direzione di masserie poste più all'interno. Isolata in un campo incolto e pianeggiante, completamente ipogea, sarebbe difficile localizzarla se non fosse per una croce in ferro, che si eleva dal piano di campagna, in corrispondenza della copertura.

La zona antistante la porta d'ingresso è stata scavata in modo da creare un vestibolo scoperto, contenente la scala di accesso, che scende di circa 2,20 m al di sotto del piano di campagna.

Molto semplice è lo schema planimetrico costituito da un'aula unica, di 21 mq circa, di forma quasi rettangolare. L'asse liturgico è orientato in direzione Est-Ovest, con altare addossato alla parete orientale ed ingresso a Nord. Sulla parete meridionale, di fronte all'accesso, è stata ricavata una grande nicchia, che aveva, probabilmente, funzione di arcosolio. Il pavimento è in terra battuta. Un gradino-sedile, in parte interrato, corre ai lati dell'altare, lungo la parete a Sud e parte di quella opposta. Il soffitto è irregolarmente piano e si incurva agli angoli per raccordarsi alle pareti.

Gli affreschi, la maggior parte dei quali hanno i colori completamente sbiaditi e, quindi, ormai difficilmente leggibili, sono presenti su tutte le pareti e comprendono 16 raffigurazioni il cui periodo di realizzazione lo si fa risalire alla fine del XIII sec. Si tratta di un ciclo unico, in quanto, in gran parte, riconducibile ad uno stesso periodo e, probabilmente, ad una stessa mano. Singolare è anche la presenza francescana.

Da sinistra verso destra: *S. Francesco*, *Annunciazione*, *S. Antonio Abate*, *VerGINE con Bambino*, *Crocifissione*, *Cristo*, *S. Pietro*, *Trittico di Santi anonimi*, *Santo anonimo (Arcangelo o S. Margherita?)*, *Santo anonimo (S. Marta?)*, *S. Nicola*, *S. Giorgio e S. Demetrio*, *S. Giovanni Battista*.

Tutte le figure, tranne la scena dei santi cavalieri, sono inquadrare in un'architettura illusoria costituita da sottili colonnine bianche con capitelli a foglie su cui corrono archetti trilobati, decorati di ornati vegetali. Questo tipo di decorazione, frequente in altri esempi pugliesi, si ritrova solitamente composta da archetti a tutto tondo e mai trilobati e decorati, come in questo caso. Esempi simili sono, invece, presenti in Cappadocia.

Date le modeste dimensioni, l'invaso fu, molto probabilmente, realizzato con funzione di cappella privata, per soddisfare i bisogni di qualche piccola comunità rurale insediata nella zona. Ancora aperta al culto nei primi anni del 1500, cadde in un lungo periodo di dimenticanza fino alla riscoperta avvenuta nel 1949. Non è officiata.

5.4 Chiesa della Madonna della Grottella

La cripta è situata in località *Cigliano*, lungo la strada Veglie-Torre Lapillo, in territorio di Nardò. Posta in un oliveto, è segnalata all'esterno dai ruderi di una cappella, esattamente soprastante, della quale rimane solo la zona absidale, essendo crollata la parte restante. In questa porzione superstite è contenuta una rozza scala, che porta all'interno all'ipogeo, al quale si accede da un buco, formatosi dal cedimento del pavimento della suddetta cappella.

L'invaso è di origine naturale e, pertanto, non ha uno schema architettonico definito. La zona, a Est, di fronte all'ingresso, è stata adattata a presbiterio. Infatti lo spazio tra una stalattite e la parete laterale è stato chiuso con un muro in

conci di tufo per formare una rozza separazione col resto della cripta. Le pareti e il soffitto sono molto irregolari. Al centro del pavimento, la cui quota originaria non è più deducibile, perché ricoperto da una grande quantità di terra di riporto e di grossi massi, vi è un inghiottitoio, che nelle grotte carsiche permette di far defluire l'acqua dall'interno verso il sottosuolo. Tracce di colore indecifrabili sono presenti solo sulla parete in muratura.

La presenza di una cappella *sub divo* sovrapposta conferma la funzione cultuale della cripta. La chiesa superiore era attiva di sicuro nel 1613, quando il vescovo De Franchis la riaprì al culto, forse dopo un periodo di abbandono, ma fu officiata per poco tempo. Nel 1703, nella cripta, fu ritrovato morto il frate Giuseppe l'Eremita, che in questa grotta si era ritirato a vita ascetica. Non è officiata.

5.5 Chiesa di S. Marina

Situata nel centro del paese di Parabita, si apre su una parete verticale prospiciente la piazzetta omonima. Attualmente la chiesa è inglobata nel tessuto urbano, avendo costruzioni in muratura sia accanto che al di sopra.

L'accesso al vano avviene per mezzo di un lungo *dromos*, in cui sono presenti alcuni gradini, risistemati e piastrellati. Il vano, di dimensioni ridotte, ha una forma vagamente trapezoidale. Al suo interno è posto, addossato alla parete orientale, un altare, di fattura posteriore, al di sopra del quale è presente una nicchia, molto ampia, scavata nella parete. A destra dell'altare un rozzo gradino-sedile sporge dalla parete. Il pavimento è in roccia. Il soffitto del corridoio, interamente scavato, è per lo più piano. La copertura attuale della cripta vera e propria è realizzata in muratura ed assume la forma di semibotte, su cui si notano le tracce di una luce, oggi tamponata.

Oltre ad un affresco originale, raffigurante una *Vergine con Bambino*, dipinto nella nicchia al di sopra dell'altare e ampiamente ritoccata, gli altri dipinti, che rappresentano *S. Marina*, *S. Lucia*, la *Madonna del Carmine* e *S. Giuseppe*, sono di fattura posteriore e di scarso valore artistico. Tutto il resto delle pareti, così come il soffitto, è imbiancato.

Probabilmente la cripta non dovette nascere come luogo di culto, ma forse con funzione funeraria ed adattata, poi, in epoca medievale, a cappella. Perdendo nel tempo questa funzione, fu interrata fino alla sua scoperta agli inizi del secolo, in seguito ai lavori per l'apertura di una cisterna.

Officiata saltuariamente, è sempre aperta alla devozione popolare.

CORRADO MORCIANO (a cura di)

PRESENZA DEI FRATI MINORI NELLA DIOCESI DI NARDÒ - GALLIPOLI dal sec. XIV ai nostri giorni

Premessa

La presenza dei Francescani in Puglia è attestata già nel 1222. Nel 1231 fra Bartolomeo con alcuni frati, probabilmente salentini, partecipa al Sinodo ecumenico radunato nell'abbazia di S. Nicolò di Casole presso Otranto.

In questo saggio, in forma schematica comune per comune, i cui dati sono tratti dagli studi di padre Benigno Perrone, si prende in esame il movimento francescano presente nel territorio dell'attuale diocesi di Nardò-Gallipoli, espresso attraverso le famiglie degli Osservanti, dei Riformati e degli Alcantarini, che, a seguito della riforma di Leone XIII, tra il 1897 e il 1898 si uniscono nell'unica famiglia dei Frati Minori.

Diverse sono state le presenze di testimoni di santità nati nei comuni della diocesi, di cui i servi di Dio Girolamo da Copertrino, Francesco da Nardò, Antonio Acquaviva da Nardò, Silvestro da Gallipoli, Arcangelo da Seclì, Francesco Antonio da Nardò, Gaetano di S. Francesco da Casarano, Lorenzo da Fellingine di Alliste, Marcellino da Seclì; e i beati Francesco da Seclì, Silvestro Calia da Copertrino e Diego da Gallipoli.

La storia degli Ordini e dei conventi è passata attraverso tre soppressioni: nel 1652 con Innocenzo X (1644-1655); dal 1805 al 1815, cioè il decennio francese, nel regno di Napoli; tra il 1860 e il 1866 con lo Stato nazionale, anche se alcuni conventi chiudono più tardi.

CASARANO

Convento di S. Maria degli Angeli (Cappuccini e Alcantarini)

Istituito nel 1582, è assegnato ai Cappuccini. E' chiuso una prima volta durante il decennio francese e, dopo la riapertura con il ritorno dei Borboni, lo è definitivamente nel 1866. Attualmente vi sono i Frati Minori.

COPERTINO

Convento di S. Maria di Casole (Osservanti e Riformati)

Istituito nel 1514 in una costruzione ex novo presso una probabile struttura di Basiliani, è assegnato agli Osservanti, sostituiti nel 1590 dai Riformati. E' sede

di noviziato e annovera presenze di religiosi, che si distinguono per santità, come Silvestro Calia, Leonardo Monacizzo, Francesco da Seclì, e per cultura, come gli storici Diego da Lequile e Bonaventura da Lama. Le spoglie di fra Silvestro sono metà di pellegrinaggi. Tra i pellegrini è giunto anche il card. Vincenzo Maria Orsini, papa Benedetto XIII (1724-1730). Viene chiuso durante il decennio francese e, dopo la riapertura con il ritorno dei Borboni, lo è definitivamente nel 1872.

GALATONE

Convento di S. Maria della Grazia (Alcantarini)

Istituito nel 1676, è assegnato agli Alcantarini, che vi aprono anche un noviziato. Vi dimorano religiosi distinti per santità: Egidio da Taranto, santo, Nicola da Martignano, beato, Giuseppe Michele Ghezzi, venerabile. Risparmiato nel decennio francese, è chiuso nel 1866. Tra il 1861 e il 1866 vi sono mediamente più di 8 sacerdoti. I locali vengono incamerati dal comune, che li cede agli stessi religiosi: rientrano nel 1877 e continuano tuttora a gestire il convento e ad officiare la chiesa, elevata a Santuario.

Convento di S. Antonio da Padova (Osservanti)

Istituito nel 1831, è assegnato agli Osservanti, che vi istituiscono anche uno studentato. Chiuso nel 1860, i locali vengono utilizzati dall'Amministrazione comunale per diversi usi: asilo infantile, scuola e caserma dei carabinieri.

GALLIPOLI

Convento di S. Francesco d'Assisi (Conventuali, Osservanti, Riformati)

Istituito verso la fine del sec. XIV, è assegnato ai Conventuali, sostituiti dagli Osservanti nel sec. XV. Nel 1597 subentrano i Riformati, che vi organizzano anche un noviziato e uno studentato. Vi sono frati che si distinguono per santità, come Giuseppe Giove, che diventa vescovo della diocesi di Gallipoli (1834-1848). Risparmiato nel decennio francese, nel periodo successivo diventa centro di studi filosofici e teologici e per qualche anno anche sede di noviziato. E', però, chiuso con lo Stato nazionale, quando vi sono sei sacerdoti. I locali vengono adibiti a caserma dei carabinieri.

NARDO'

Convento di S. Antonio da Padova (Osservanti e Riformati)

Istituito nel 1497, è assegnato agli Osservanti, sostituiti nel 1599 dai Riformati. Diventa centro di studi, dotato di una ricca biblioteca per la presenza di teologi e filosofi. Risparmiato durante il decennio francese, viene chiuso nel 1866, quando vi sono nove sacerdoti. Il convento è abbandonato definitivamente dai religiosi nel 1876, dopo essere stati delegati a gestire la biblioteca.

PARABITA

Convento del SS. Crocifisso (Alcantarini)

Istituito nel 1731, è assegnato agli Alcantarini. E' chiuso una prima volta durante il decennio francese e, dopo la riapertura nel 1815 con il ritorno dei Borbo-

ni, lo è definitivamente nel 1866 con la presenza di tredici sacerdoti. I locali vengono incamerati dal comune, mentre parte del giardino è adibito a cimitero. Successivamente i locali vengono restituiti ai Frati Minori in permuta di un altro edificio.

RACALE

Convento di S. Maria la Nova (Osservanti), già officiato dai Benedettini

Istituito il 18 maggio 1445, è assegnato agli Osservanti, che istituiscono un noviziato. Chiuso nel 1811 dai Francesi, è riaperto nel 1828 con il ritorno dei Borboni, ma lo è ancora nel 1866, quando vi sono cinque sacerdoti. I locali, incamerati dal comune, sono venduti a privati, che li utilizzano per diversi usi fino alla parziale demolizione.

SAN SIMONE di Sannicola

Convento di S. Bonaventura (Frati Minori)

I Frati Minori sono presenti agli inizi del '900 e occupano il convento il 18 agosto 1914. Dopo essere stato negli anni '50 sede di collegio serafico destinato a formare giovani orientati verso la vita religiosa e dopo altre successive vicende, nel 1970 il convento è trasformato in "Oasi Francescana" con lo scopo di realizzare convegni, ritiri spirituali e capitoli generali per religiosi e religiose. Dal 1992 al 1999 tale struttura è utilizzata dalle Clarisse Francescane Missionarie. Nel luglio 1999 nel Congresso capitolare della Provincia dell'Assunzione della B. V. Maria di Lecce si determina la soppressione del convento.

SECLÌ

Convento di S. Maria degli Angeli (Osservanti)

Istituito nel 1592, è assegnato agli Osservanti, che sono presenti quasi sempre con oltre 15 religiosi. E' chiuso nel 1866 con la presenza di cinque sacerdoti: vi è l'incameramento dell'edificio da parte del comune.

TAVIANO

Convento di S. Antonio da Padova (Riformati)

Istituito nel 1643, è assegnato ai Riformati. Diventa centro di cultura e di santità: vi dimorano Girolamo Rollo da Lequile, venerabile, e Tommaso di Manduria, servo di Dio. Nel 1708 viene aperto uno studentato di filosofia. Risparmiato nel decennio francese, viene chiuso nel 1869. I locali, incamerati dal comune, vengono successivamente venduti a privati per civile abitazione.

FRANCESCO LA VECCHIA

I DOMENICANI NELLA DIOCESI DI NARDO' - GALLIPOLI: I CONVENTI DI NARDO' E DI PARABITA

1. *Il convento S. Maria de' Raccomandatis in Nardò*

Il convento fu fondato nel corso del secolo XIV. Impossibile, in assenza di documentazione affidabile, stabilire una data certa, ma esso assieme a quello di S. Giovanni di Lecce appare come uno dei più antichi conventi del Salento meridionale¹.

Una certa documentazione affidabile di questi anni testimonia lo stato di degrado degli edifici conventuali: per questo papa Eugenio IV (1431-1447) il 15 giugno 1442 autorizzò ad usare a quello scopo fondi che avevano avuto altra destinazione.

Nel 1521 era successo qualche grave inconveniente non specificato dalle fonti ed il procuratore e vicario generale, fra Girolamo Peñafiel (1520-1523), il 9 giugno dava ordine al provinciale di Puglia di visitare quel convento e di fare giustizia. Giungevano nel frattempo proteste da notabili locali, non meglio specificati dalle fonti, per cui lo stesso procuratore il seguente 3 ottobre deponeva il priore fra Giuliano de Motila.

Il convento nel novembre 1525 fu visitato dal Maestro generale fra Francesco Silvestri. Il 28 luglio 1570 fra Giacomo Tolomei veniva istituito dal Maestro dell'Ordine commissario per risolvere il contenzioso in corso tra i frati e Alessio Mattei. Nel 1571 essi ricevevano facoltà di commutare alcuni beni e l'anno seguente di vendere un uliveto. Allora, infatti si stava procedendo alla ricostruzione della chiesa e dei locali conventuali, alla quale diede il suo generoso contributo il vescovo locale, il domenicano Ambrogio Salvi (1569-1577), che nel 1572 fece costruire a sue spese chiostro e campanile. Altre vendite furono autorizzate negli anni 1576 e 1577 per completare la ricostruzione della chiesa, della quale rimane la facciata che è attribuita al maestro Giovanni Maria Tarantino, che risalirebbe invece agli anni 1580-1586.

Agli inizi del secolo XVII il convento era sede di uno degli studentati della provincia, che nel 1613 ospitava sei frati studenti ai primi anni di studio, per i corsi di fi-

¹ Si racconta che i frati domenicani, insediatisi presso la chiesa di S. Maria de' Raccomandati, nel 1379 sarebbero stati espulsi dalla città dal vescovo Matteo del Castello, eletto nel 1387, quando, in effetti, risulta essere stata eretta a Nardò la sede vescovile. Questa, soppressa dopo poco, fu definitivamente ricostituita nel 1413. I frati, sempre secondo il racconto, sarebbero rientrati a Nardò nel 1434, appoggiati dal vescovo Giovanni Barlà (1423-1435) e dai cittadini.

sica e logica. Nel 1606 aveva una rendita di più di 742 ducati e manteneva venti frati, mentre nel 1613 dichiarava un introito di 613 ducati, oltre rendite in natura, per cui poteva ospitare diciassette frati. Il 28 settembre 1624 fra Pietro Martire Jannone vi fu istituito priore dal Maestro dell'Ordine. Il 27 gennaio 1635 fu designato da papa Urbano VIII (1623-1644) come convento di noviziato per la provincia di Puglia².

Nel 1650 vi abitavano sette padri, quattro chierici, quattro conversi e un terziario. Non fu soppresso nel 1652, ma inspiegabilmente il suo nome in forma corrotta appare nella lista dei conventi riaperti il 26 febbraio 1654. Il 21 dicembre 1674 il vescovo Tommaso Brancaccio (1669-1677) emise un editto, ricordando come anche la chiesa dei domenicani della sua città doveva sottostare alle norme del diritto comune, che proibivano di continuare a tenere aperte le chiese dopo il tramonto³. Nell'ultimo decennio del secolo, verso il 1690, era crollata la chiesa e per sostenere le spese di ricostruzione fu abolito lo studio che vi aveva sede. Allora, infatti, vi abitavano solamente dieci frati, sei padri e quattro conversi.

Nel secolo XVIII i frati insegnavano anche nel seminario diocesano e il loro insegnamento veniva valutato, al fine di conseguire i gradi, come se si fosse tenuto in sedi istituzionali dell'Ordine. Nel 1721 il priore fra Alberto Tommaso Mannieri fece porre nel chiostro del convento una lunga lapide che ne ripercorreva le vicende, a iniziare dal presunto insediamento avvenuto nel 1300. Nel 1747 è attestata anche una cattedra tenuta da fra Vincenzo Personè per l'insegnamento ai secolari. Tra i docenti domenicani del periodo sono degni di menzione: Domenico Maggiore (1689); Domenico Favale (1701); Giuseppe Tarantino (1727); Tommaso Salvatore (1739); Tommaso Giaccari (1744); Giovan Battista Gioia (1766); Giuseppe Salicati (1770).

Il convento possedeva una biblioteca, presumibilmente ricca di opere rare, se il 6 novembre 1688 il Maestro dell'Ordine proibiva di portare al di fuori dei suoi locali i libri che vi si custodivano.

Il convento e la chiesa rimasero quasi del tutto distrutti con il terremoto del 20 febbraio 1743 e per poter finanziare la ricostruzione il numero dei frati fu ulteriormente ridotto. Nel 1576, quando la chiesa era quasi completata, ma c'era ancora da riedificare il convento, vi abitavano solo otto frati. Si salvarono solo la facciata della chiesa, il prospetto laterale e la copertura voltata dell'annessa sagrestia che conserva l'originario intradosso con riquadri floreali. La chiesa, ricostruita dopo il terremoto del 1743, è a navata unica e a croce latina.

Nel 1809 vi abitavano nove padri e quattro conversi⁴; i pochi religiosi "sovravvissuti" alle leggi della prima soppressione dell'800, come nel caso del con-

² Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori (d'ora in poi: AGOP II), 72, f. 1 e 19^v-20^r.

³ AGOP XI, 1700, *copia*. Il 21 dicembre 1674, il vescovo di Nardò, Tommaso Brancaccio, scrisse ai domenicani un editto, obbligandoli a tenere chiuse le porte della chiesa dopo il tramonto, evitando così adunanze di popolo. Il periodo non è indicato, ma potrebbe essere quello vicino alle festività del Natale.

⁴ Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi: ASNA), *Ministero Ecclesiastico*, fascio n. 1666, fascicolo 67.

vento di Nardò, saranno bersaglio continuo di controlli severissimi da parte del Regno, che guardava i religiosi domenicani con continuo sospetto, come possibili fautori di rivolte e proteste popolari. Alla soppressione di quell'anno i locali del convento furono trasformati, dietro delibera comunale, in caserma.

Il convento fu ripristinato con decreto del 9 agosto 1819 e riaperto nel 1822⁵, con quattro padri e quattro conversi, nonché undici educandi⁶. Nel 1834⁷ ospitava alcuni corsi di morale. Al plebiscito del 1861 tutti i frati andarono a votare, il priore, per questo motivo, rassegnò le dimissioni, che però non furono accettate.

Dell'archivio sopravvive solamente una raccolta rilegata di documenti, che hanno inizio nel 1499 e giungono al 1697, sinora inesplorata.

Gli ultimi documenti in nostro possesso custoditi presso l'Archivio generale dell'Ordine, rivelano i rapporti di stima tra i presuli della diocesi di Nardò e l'ordine domenicano. Questo è provato anche da una lettera del vescovo di Nardò, Ferdinando Girardi (1846-1848), che scrivendo al Maestro dell'Ordine il 26 giugno 1848, chiede che il padre Michele Caputi, futuro vescovo, non venga trasferito dalla sede neritina a motivo del suo valido apporto alla vita della chiesa locale. Anche il vescovo Luigi Vetta (1849-1873) chiamò padri domenicani ad insegnare nel Seminario vescovile⁸.

L'ulteriore soppressione, attuata nel 1866 a seguito della determinazione delle autorità civili del 21 maggio 1865, fu definitiva. I frati si dispersero, pur rimanendo a vivere in paese⁹.

2. I Domenicani a Parabita dal convento di S. Maria dell'Umiltà alla Madonna della Coltura

Si afferma che il convento dei Domenicani sia stato fondato nel 1405¹⁰ e questa data può essere accettata come vera, per quanto non sia esplicitamente confermata da nessun documento coevo. Il convento si trovava all'interno della cin-

⁵ La riapertura del convento fu realizzata dal P. Tommaso de Jacobellis, che fu l'ultimo provinciale di Puglia sino alla soppressione degli ordini religiosi da parte di Napoleone Bonaparte (1816).

⁶ L'8 gennaio 1833 in una lettera il rettore del seminario elogia i Domenicani nella persona del P. Martino Santo Piccinni, a riprova che in quella data Nardò aveva uno studentato, citato anche dal provinciale Vincenzo Capochiani, in una lettera al Maestro dell'Ordine, datata il 23 dicembre 1837.

⁷ Il 10 maggio 1830, nel tentativo di una ricostituzione dei conventi domenicani all'indomani del regno napoleonico nell'Italia meridionale, venivano erette a cura del provinciale Raimondo Caroselli le province di Napoli, Puglia e Calabria. Tra i conventi della Provincia di Puglia risulta quello di Nardò.

⁸ O. MAZZOTTA, *Il naufragio dei chiostri. Conventi di Terra d'Otranto tra restaurazione borbonica e soppressione sabauda*, Nardò, Besa Ed., 2001, p.95.

⁹ C. LONGO, *I domenicani nel Salento meridionale. Secoli XIV-XIX*, Galatina, Ed. Salentina, 2005.

¹⁰ AGOP, XIV, lib. A, f. 211r; lib. F, p.561.

ta muraria di fronte alla porta che immetteva sulla via che andava a Gallipoli¹¹. Nel 1464 il feudatario locale, Francesco del Balzo, duca di Andria, faceva presente a papa Paolo II (1464-1471) che il convento di S. Maria dell'Umiltà non aveva attorno a sé spazi coltivabili e chiedeva autorizzazione di devolvere ai frati un suo giardino con la cappella di S. Matteo che egli vi aveva ricostruito. Il papa diede parere favorevole alla richiesta il 7 dicembre di quell'anno. Forse anche grazie a questa concessione i frati ebbero modo di realizzare sia la costruzione della chiesa sia di progettare definitivamente l'impianto conventuale. Infatti il luogo di culto, se non terminato, era certamente agibile nella seconda metà del secolo XV, quando vi fu realizzato l'affresco della Madonna attorniata da due santi vescovi¹².

Durante una sua visita in Puglia, il maestro Francesco Silvestri (1525-1528), nel novembre 1525, istituì commissario fra Biagio da Castellaneta per recuperare dei beni che fra Francesco di Lecce doveva al convento. Nel 1528 il dominio feudale su Parabita fu acquistato da Pirro Castriota, figlio illegittimo di Giovanni Castriota Granai, morto nel 1561. I suoi successori detennero il dominio sul paese per quasi due secoli, fino al 1699, e, come tutti gli immigrati albanesi di origine ortodossa, si comportarono in tutto e per tutto da esemplari cattolici e scelsero spesso le chiese dei domenicani come loro cappelle e come luogo della loro sepoltura. Avvenne lo stesso a Parabita, dove si fecero costruire una sepoltura nella chiesa di S. Maria dell'Umiltà ed acquistarono in essa il patronato di alcune cappelle.

Il 16 ottobre 1551 il procuratore generale, fra Stefano Usodimare (1546-1553), confermò la nomina, già fatta nel capitolo provinciale di Gravina, di fra Vincenzo di Vercelli a vicario del convento. In seguito questi fu eletto priore ed il suo priorato dallo stesso, nel frattempo divenuto Maestro dell'Ordine (1553-1557)¹³, fu prorogato il 17 dicembre 1554 per un triennio. Nel 1606 il convento con una rendita di più di 314 ducati manteneva nove frati; nel 1613, invece, dichiarava un introito di 200 ducati per ospitare solo sei frati.

Nel 1619 vi era priore fra Carlo Verderame o Valderevamo, che il 16 luglio aveva partecipato a Casarano, assieme ad altri frati dei conventi della zona, alla solenne cerimonia della *plantatio crucis*, primo atto formale per l'apertura di quel convento. Qualche mese appresso, il 6 ottobre, festa del Rosario, si trovò a dover affrontare una delle solite risse, scoppiata durante la processione, che vide coinvolti da un lato i frati domenicani e i confrati delle loro confraternite e dall'altro il vicario di Nardò con le sue guardie e i preti di Parabita. Il priore sorse denuncia contro il vicario e i suoi spalleggianti, anche perché fu allora malmenato e ferito alla mano il suo confratello fra Girolamo Cataldo, frate molto stimato nella zona.

¹¹ O. SECLÌ, *Parabita nel '700. Dinamiche storiche di un secolo*, in "Il Laboratorio" 2002.

¹² G. CIOFFARI, *Parabita*, D. Salentina 2005.

¹³ I. TAURISANO, *Hierarchia ordinis Praedicatorum*, Romae 1916.

Nel 1650 vi abitavano tre padri, due chierici e due frati conversi. Nel 1686 il convento, pur non avendo una comunità di dodici frati, ma solo di otto, cui si aggiungevano quattro padri, tre conversi e un terziario, dal Capitolo generale di Roma fu concesso che il priore avesse voce presso il Capitolo provinciale. Successivamente ebbe un incremento: nel 1719 furono venduti per 50 ducati dei terreni seminativi per ampliare i locali dello studentato e nel 1756 vi abitavano in tutto tredici frati, tra i quali tre studenti di filosofia¹⁴.

Nel secolo XVIII, come dappertutto, alcune controversie, per motivi puramente formali ampiamente documentate, sorsero con il clero parrocchiale, come nel 1729 per questioni di funerali, quando era vicario in capite del convento fra Domenico Almirà, e nel 1791 con la famiglia Macrì per un prestito fatto ai suoi membri da fra Ambrogio Pipino¹⁵. Il convento, dato che possedeva un cospicuo patrimonio, svolgeva, come le altre istituzioni ecclesiastiche della regione, attività bancaria, concedendo prestiti al modico interesse del 6%, su garanzia costituita da ipoteche su beni immobili.

Il convento fu soppresso nel 1809¹⁶, quando vi abitavano quattro padri e due conversi. Furono allora redatti gli inventari previsti, in parte ancora conservati¹⁷. Il convento fu trasformato in casa comunale¹⁸, mentre la chiesa, devoluta alla diocesi, nel 1954 fu divisa, con un vandalico intervento, da un soppalco a mezza altezza e pesantemente deturpata per ricavarne due sale per un circolo ricreativo. Attende di essere adeguatamente recuperata¹⁹.

Quando in questo stesso anno, fu proposta l'idea del ritorno dei Frati Predicatori a Parabita, il vescovo di Nardò, mons. Corrado Ursi (1951-1961), futuro arcivescovo cardinale di Napoli, non esitò un istante a scrivere al Provinciale dei Domenicani di Napoli, fra Domenico Sodino. Avuto il benestare dal consiglio di

¹⁴ Il convento di Parabita è uno dei pochi dei quali possediamo la lista quasi completa dei priori, almeno per il secolo XVIII, che ipotizziamo ricostruita sui dati attinti nei protocolli notarili.

¹⁵ Archivio di Stato Lecce, *Notarile* 73/6, f. 22.

¹⁶ ASNA, *Ministero dell'Ecclesiastico*, fascio 1666, fascicolo 67.

¹⁷ Ivi, *Ministero dell'Ecclesiastico*, fascio 6590.

¹⁸ G. CAPPELLUTI, *Soppressione dei domenicani in Puglia (1809)*, Bari 1986.

¹⁹ La chiesa, edificata nel XV secolo, presenta qualche particolare peculiarità architettonica e decorativa. Sulla facciata principale campeggia un rosone con preziosi alorilievi raffiguranti al centro la crocifissione e l'Annunciazione ai due lati; le due scene sono intervallate da otto testine di angeli alati. L'interno, dotato di un pregevole soffitto a cassettoni, lascia intravedere preziosi documenti pittorici del XV e XVI secolo. Sull'altare maggiore, di patronato della famiglia Castriota, vi era un'ancona in legno dorato che conteneva un quadro raffigurante S. Caterina da Siena. Anche l'altare di S. Domenico era di patronato della stessa famiglia, così come l'altare della Natività, cui era annesso il beneficio dell'abbazia omonima. Il primo altare a destra conserva ancora un affresco raffigurante la Madonna della *Cutura*, tra i santi Nicola e Cataldo, copia del famoso affresco del secolo XI che si venera nel santuario omonimo, mentre un altro affresco del medesimo soggetto si trova in un pilastro. In chiesa avevano i loro sepolcri le famiglie più ragguardevoli del paese. Vi esistevano, come in tutti gli altri conventi, le confraternite del S. Nome e del Rosario, i cui membri usufruivano della sepoltura ad essi riservate. Le tele della custodite un tempo dalla chiesa dell'Umiltà, oggi sono visitabili nell'attuale residenza dei frati domenicani, presso il santuario della Coltura (cfr. C. LONGO, *I domenicani nel Salento*, cit.).

provincia, il Provinciale iniziò le trattative per l'affidamento del Santuario della Coltura, che terminarono con l'arrivo ufficiale dei frati a Parabita l'8 maggio 1955²⁰. I domenicani non tornavano nella loro casa di un tempo, ma un legame rimaneva: la Madonna della Coltura, la cui immagine campeggia anche nella chiesa dell'Umiltà. Il primo superiore della comunità e Rettore del Santuario fu fra Egidio Vetromile.

Nel 1959 venne avviata la scuola missionaria domenicana che ospitava il seminario minore dell'Ordine²¹. Nel 1982 il Santo Padre Giovanni Paolo II proclamò la Madonna della Coltura protettrice dei coltivatori diretti della provincia salentina, mentre nel 2000 il Santuario è stato elevato al titolo di Basilica Minore.

I frati si impegnarono da subito alla diffusione del culto della Vergine, secondo lo spirito che è proprio dell'Ordine domenicano. Furono organizzate le *peregrinationes*. Un momento di alta espressione spirituale e culturale fu segnato dalla celebrazione del Congresso Mariano diocesano del 1970, presieduto dal vescovo di Nardò Antonio Rosario Mennonna (1962-1983), in concomitanza con il 25° dell'affidamento del santuario all'Ordine dei Predicatori. Il 2005 ha segnato il 50° anniversario del ritorno dei frati domenicani a Parabita, con la felice coincidenza del VI° centenario della presenza dell'Ordine in questa città.

I superiori succeduti alla guida della comunità e del santuario, dopo il ritorno dei frati, sono stati: fra Pietro Vetromile (1955-1966), fra Cristoforo Milella (1966-1969), fra Pietro Avigo (1969-1972), fra Venturino Cassetta (1972-1982), fra Renato D'Andrea (1982-1985/1991-2000), fra Vincenzo Parente (1985-1990), fra Stefano Farano (vicario 1991), fra Giuseppe Damigella (2000-2001), fra Luca Ciacci (2001-2002), fra Giovanni Distanto (2002-2005), fra Francesco La Vecchia (nominato il 4 settembre 2005).

I frati si sono fatti animatori di varie iniziative che lungo questi ultimi anni hanno aggiunto alla storia del santuario della Madonna della Coltura, già ricca e luminosa, altre pagine sempre attente a fare di questo luogo di culto una cattedra di umanità che continua a cercare la Verità di Dio.

VIII. LAICATO

²⁰ G. CIOFFARI- M. MIELE, *Storia dei domenicani nell'Italia meridionale*, 3 voll., Napoli - Bari 1993.

²¹ Dopo aver rilevato alcuni problemi di staticità del campanile, un tempo costruito sul tetto del santuario, nel 1967 si diede inizio ai lavori per la costruzione del nuovo campanile e della cappelle laterali annesse alle navate laterali. Nel 1968 venne reso pubblico il progetto del campanile dell'ing. Torsello che vide il definitivo completamento nel 1976. Nel 1970 venne realizzato l'organo a cura della ditta Ruffati di Padova.

COSIMO CARROZZA

LA PIA UNIONE
DELLE FIGLIE DELL'OPERAIO DI NAZARETH
IN NARDÒ¹

Nel lontano 1957, dopo un anno di servizio come vice-parroco nella parrocchia di San Francesco di Paola in Nardò e dopo due anni di permanenza, aspra e difficile, come cappellano dell'Ente riforma, nelle località di *Santa Chiara, Case Arse* e *Torre Lapillo*, fui chiamato dal vescovo Corrado Ursi a lasciare la parrocchia per l'insegnamento di lettere in Seminario. Ebbi allora affidata la rettoria di S. Giuseppe Patriarca in Nardò, ministero che, pur insegnando lettere sia in Seminario sia nei licei statali, continuo tuttora ad esercitare.

La chiesa è ubicata al centro della città ed è amministrata dalla confraternita di San Giuseppe, esistente *ab immemorabili*. I fratelli mi accolsero con gioia come nuovo e giovane rettore e padre spirituale: io li trovai semplici, ma intelligenti ed acuti. Con un centro storico molto popolato, la chiesa era frequentata: assiduo e sentito era il desiderio dei sacramenti della confessione e della eucaristia. I fratelli insistevano nel volere una associazione femminile per il decoro della Casa di Dio e per l'animazione liturgica. Esposi questa esigenza al vescovo Corrado Ursi, il quale rispose che, essendo in città molte associazioni femminili, non era opportuno costituirne altre. I fratelli rimasero dispiaciuti e, armati di coraggio, tornammo a bussare alla stessa porta. Riuscimmo a convincere il vescovo che, con decreto del 1 maggio del 1958, eresse la pia unione delle Figlie dell'Operaio di Nazareth con sede nella chiesa di S. Giuseppe¹.

¹ Questo è il testo del Decreto, che si trova nell'Archivio della rettoria: *Visis precibus oblatis, auctoritate nostra qua fruimur, concedimus erigi Piam Unionem sub titulo FILIARUM OPIFICIS NAZARENI in Ecclesia S. Ioseph Neriti eiusque statuta a nobis revisa adprobamus eamque nobis et successoribus nostris subicientes ac subiectam declarantes iuxta Const. "Quacumque" diei 7 mensis decembris A.D. 1604 Clementis Papae VIII et praescripta C.J.C. Rectorem autem eiusdem Piae Unionis nominamus admodum Rev'm COSMAM CARROZZA, Rectorem pro tempore Ecclesiae supra dictae, tribuendo ei facultates a jure novissimo concessas, praesertim ad recipiendos fideles. In Quorum fidem etc.*

*Datum Neriti, ex nostra episcopali Curia, die I mensis mai A.D. 1958, festo S. Ioseph Opificis, Sponsi B.M.V.
Reg. fol.127, n. 146.*

+ Conradus Ursi

Traduzione in italiano: Con la nostra autorità, vista la richiesta pervenutaci, concediamo che sia eretta la Pia Unione delle figlie dell'operaio di Nazareth, nella chiesa di S.Giuseppe – Nardò -;

La Pia Unione si costituì dopo il 1956, quando papa Pio XII aveva istituito e fissato al 1 maggio la festa di San Giuseppe Artigiano, anche per contrastare l'idea dominante che il settore del lavoro non interessava i cristiani ed era monopolio dei marxisti. La sua fondazione, quindi, intendeva soprattutto riflettere sulla dignità di ogni lavoratore e sul lavoro, con il quale l'uomo collabora alla perfezione del mondo creato da Dio. San Giuseppe, difatti, aveva lavorato con Gesù nella stessa bottega di Nazareth, santificando ogni attività umana, anche umile.

Il 1 maggio 1959 il vescovo benedisse solennemente il labaro della Pia Unione, costituita da 62 fondatrici e dotata del Regolamento².

Il primo consiglio di amministrazione fu nominato da me, quale padre spirituale, perché ancora le sorelle non si conoscevano bene. Venne eletta presidente Maria Lubello insieme alle sue collaboratrici: Lisa Colomba vice presidente, Carolina Consogni segretaria, Maria Vaglio cassiera, Cesira Adamo consigliera. Fu un gruppo di cinque donne coraggiose e intraprendenti: seguirono subito numerose domande di ammissione.

Dagli scarsi, ma essenziali verbali si può dedurre lo spirito di fede, di concordia e di unità che ha contraddistinto i primi anni della nuova famiglia giuseppina e che, per la verità, continua ancora a caratterizzarsi.

Le sorelle avvertirono il bisogno di avere nel cimitero una cappella funeraria, per cui il 15 febbraio 1966 Vincenzo Russo, priore della confraternita, ebbe il mandato di rappresentarla in tutti gli atti necessari per ottenere dal comune una zona di mq. 85,00, che su proposta dell'assessore comunale Antonio Boccarella fu concessa dall'Amministrazione comunale, il cui sindaco era Mario Calabrese³.

L'intesa e la collaborazione tra le due associazioni furono annotate anche dal vescovo Antonio Rosario Mennonna. Il 9 maggio 1967, durante la visita pastorale, il vescovo si intrattenne con i confratelli e con le consorelle: era visibilmente contento della loro vita spirituale, dell'ordine e della pulizia della chiesa⁴. Ritornò, infatti, con grande gioia la sera del 17 maggio per la benedizione della bandiera delle aspiranti della Pia Unione, i cui padrini furono Franco Albano e

ne approviamo gli statuti da noi revisionati. La medesima Pia Unione è soggetta a noi ed ai nostri successori, secondo la Costituzione "Quacumque" del 7 dicembre 1604 del Papa Clemente VIII e secondo le norme del Codice di Diritto Canonico. A reggere la medesima Pia Unione nominiamo il molto reverendo Don Cosimo Carrozza, rettore pro tempore della stessa chiesa, concedendo a lui le facoltà accordate dal diritto canonico vigente, specialmente per la salvezza dei fedeli.

Nardò, dalla nostra curia vescovile primo maggio 1958, festa di San Giuseppe operaio, Sposo della Beata Vergine Maria.

Reg. foglio 127, n.146.

+ Corrado Ursi

² Lo Statuto verrà modificato il 9 giugno 1991, alla luce del Concilio Ecumenico Vaticano II, del nuovo codice di diritto canonico e del nuovo statuto delle confraternite

³ Il 13 febbraio 1967 fu sottoscritta una convenzione tra la Confraternita e la Pia Unione per la erigenda cappella.

⁴ Archivio Pia Unione Figlie Operaie di Nazareth (d'ora in poi: APUFON, *Verbale* n. 8 del 1967.

Bianca Caputo: ancora una volta il vescovo si congratulò per la fiorente associazione che ormai si andava consolidando. Non mancò di far sentire il suo affetto di tenero padre e il suo incitamento a raggiungere sempre migliori traguardi: un messaggio raccolto con fedeltà e gratitudine verso un Pastore, che è rimasto nel cuore e nel ricordo di tutti.

Dopo un lungo cammino di fede e di solidarietà la Pia Unione perdette la sua presidente Maria Lubello, morta il 12 marzo 1990, la cui "instancabile opera" venne unanimemente riconosciuta⁵.

Un'occasione di importanza notevole fu il 40° anniversario della propria fondazione, celebrato il primo maggio 1998. Nell'omelia, tenuta durante la Messa, a cui parteciparono anche le fondatrici, ebbi modo di sottolineare che la Pia Unione "... è stata ben fondata da tutti i punti di vista, per le qualità, la disponibilità, l'intelligenza delle fondatrici, guidate, all'inizio, dalla presidente Maria Lubello, signora, con capacità non comuni" e per l'azione feconda delle altre presidenti e dei loro Consigli, compreso l'attuale, "formato da persone docili, servizievoli e svelte". Momento di commozione si visse, quando all'offertorio alcune fondatrici offrirono un calice per la celebrazione dell'eucarestia, cui seguì per loro il dono di una immagine di San Giuseppe, preparata dalle monache clarisse di Pollenza (MC), con le quali si era creata una bella amicizia, perché custodivano il santuario di San Giuseppe, dove periodicamente le due Associazioni si erano recate⁶.

I momenti significativi continuano, come quello del 9 marzo 2000 per la benedizione della statua lignea di S. Giuseppe⁷; e come quello del Venerdì Santo dell'anno 2001, quando, nel turno annuale tra tutte le confraternite della città, toccò alla Confraternita e alla Pia Unione di organizzare l'antico rito dell'agonia e la processione attesa da tutti i neritini, per i quali sin dall'inizio, su mia sollecitazione, ci si impegnò a vivere una grande manifestazione di fede: non doveva esserci spettacolarità né preoccupazione di raccolta di fondi, bensì la dignità dei partecipanti, il raccoglimento e l'espressione di fede verso Gesù Morto e l'Addolorata⁸.

⁵ APUFON, *Verbale* del 15 marzo 1990. Tutti ricordano Maria Lubello come donna semplice, intelligente, coraggiosa, saggia, prudente e lungimirante, dall'animo limpido e dal cuore dolce.

⁶ Ivi, *Verbale* n. 51. E', inoltre, riportato che "un pensiero grato del Padre Spirituale va al primo consiglio che, con squisita sensibilità, gli volle riservare nella cappella del cimitero un loculo perpetuo, perché fondatore della Pia Unione e perché D. Cosimo si è sempre prodigato per la crescita di questa famiglia sotto tutti gli aspetti, non esclusi quelli economici", così come risulta dal Registro delle Deliberazioni n.16). D. Cosimo ringrazia ancora le sorelle per tale gentilezza, peraltro molto gradita, ma si augura che lui possa stare tra le sorelle non solo al cimitero, ma, soprattutto, in paradiso, per cantare in eterno la gloria di Dio insieme con la Madonna e S. Giuseppe.

⁷ Ivi, *Verbale* del 9 marzo 2000. Tra l'altro si legge "...il Padre Spirituale oggi ha benedetto la statua lignea di San Giuseppe, usurata dal tempo e custodita in una artistica nicchia, dono dei coniugi Pippi e Assunta MJ, e restaurata da Antonella De Simone e da Marilena Potenza. Il restauro è stato fortemente voluto e realizzato a spese di D. Cosimo Carrozza come segno di ringraziamento e di gratitudine a S. Giuseppe per il costante aiuto del santo durante gli anni di insegnamento di italiano e latino nei licei statali, insegnamento che ha avuto termine il 31 agosto 1998".

⁸ Ivi, *Verbali* nn. 73 e 74.

Il tutto si svolse così come programmato a livello di impegno della Confraternita che della Pia Unione, dirette dai relativi consigli: per la prima A. Scardino, priore, L. Vergaro segretario, G. Piccione, cassiere, A. Cardone, V. Giannone, L. Mandolfo, R. Zuccaro, V. Giannone; per la seconda R. Gatto, presidente; T. Margherito, cassiera, F. Petranca, segretaria, R. Rizzo; T. Loria; S. Margarito; A. De Paola. Questo produsse effetti positivi di intensità culturale, di partecipazione anche a livello di giovani (intorno ai 200 maschi e 400 donne), di compostezza e il silenzio, di collaborazione trovata sia nel cappuccino Roberto Francavilla di Scorrano per il commento alle parole di Gesù in croce; sia nell'orchestra Vivaldi di Lecce, offerta dalla Provincia, guidata e diretta dal maestro Luigi De Luca per l'aspetto musicale; sia nel maestro pittore Egidio Presicce per la realizzazione della bara di Gesù Morto, della statua dell'Addolorata e del volantino distribuito a tutte le famiglie della città. Alla processione fu presente anche il vescovo Domenico Caliandro con i seminaristi teologi⁹.

Nel corso degli anni non sono mancate iniziative per la vita interna della Pia Unione. Infatti dall'anno 2000 si è celebrato il 25° di professione delle sorelle. La prima volta, il 16 marzo, hanno celebrato le nozze d'argento della loro partecipazione alla Pia Unione: Carmina Presicce; C. Spagnolo; Gabriella Mandolfo; Francesca Petranca.

Da anni la Pia Unione promuove pellegrinaggi a piedi: alla Madonna dell'Alto, alla Madonna della Grazia a Galatone, alla Madonna dell'Immacolata presso la masseria "Brusca", senza dire dei pellegrinaggi nei più celebri santuari d'Italia e d'Europa (Pompei, Madonna delle lacrime a Siracusa, basiliche romane, Divino Amore, Lourdes, Fatima, Madonna dei poveri in Belgio, Madonna della Salette in Francia ed altri), nella convinzione che il pellegrinaggio o anche il semplice viaggio turistico crea comunità e aiuta ad incontrare il Signore.

Notevole è la collaborazione delle sorelle nell'animare la messa festiva; soprattutto generoso è l'impegno profuso per la solennità di S. Giuseppe, non solo per l'animazione della liturgia, ma anche per l'allestimento della sagra delle zepole e, qualche anno (1999), per la mostra delle immagini di S. Giuseppe.

Un altro momento significativo si è avuto per il mio 50° anniversario di ordinazione sacerdotale, in quanto si ha avuto la dimensione dell'affiatamento del-

l'Associazione, dell'impegno spirituale e dell'attaccamento alla mia persona. Elementi emersi non solo nella omelia tenuta da mons. Antonio Resta durante la Messa, concelebrata da me e da altri confratelli e animata dal coro diretto da don Emanuele Pasanisi, parroco di Tuglie, ma anche alcuni interventi tenuti nella Casa Tabor¹⁰.

E' seguito quello relativo alla riconsegna dell'organo settecentesco, dopo un accurato e profondo restauro, effettuato dalla ditta Riccardo Lorenzini di Montemurlo (Prato). Evento che la Confraternita e la Pia Unione vollero ricordare per sottolineare l'importanza dell'organo nelle funzioni liturgiche, alle quali conferisce splendore; per gratitudine verso l'amministrazione provinciale e verso la conferenza episcopale italiana, che, con il loro contributo, avevano reso possibile il restauro; per sensibilità verso gli antenati che avevano lasciato certi oggetti da custodire.

Il 30 aprile 2005, alla presenza di autorità religiose, civili e militari si svolse una grande manifestazione. Il vescovo Domenico Caliandro benedisse l'organo; funsero da padrini Antonio Carafa e la consorte Lolita Vernai. All'organo Juan Paradell Solè, primo organista titolare della Patriarcale Basilica di Santa Maria Maggiore a Roma, e Il gruppo vocale della Istituzione Vivaldi di Lecce, diretto dal maestro Luigi De Luca, fecero risuonare nella chiesa musica e canti di altissima intensità lirica¹¹.

Sempre nell'ambito dei restauri non va dimenticato quello relativo alle quattro artistiche vetrate, risalenti nel 1935, per il quale ancora una volta soprattutto le due Associazioni si sono distinte.

Anche in occasione di un altro concerto, svoltosi il 15 ottobre 2005 la Pia Unione collaborò attivamente e con notevole intelligenza: questo si attuò con il maestro Jaroslav Tuma di Praga, vincitore di molti concorsi internazionali, su iniziativa dell'associazione provinciale "Ars Organi".

La vita della Pia Unione continua a svolgersi anche in direzione caritativa con l'aiuto a persone bisognose, con visite agli ammalati, specialmente se soli ed abbandonati. Scopo principale rimane la formazione spirituale delle socie attraverso la catechesi, la frequenza dei sacramenti, le funzioni soprattutto in onore di S. Giuseppe, i pellegrinaggi e lo spirito di amicizia.

Si può senz'altro affermare che le sorelle sono state e restano esempio di vita cristiana, fonte di arricchimento spirituale, presenza indispensabile in una rettoria, molto frequentata dai fedeli, anche per la bellezza artistica della chiesa.

¹⁰ Presso la Casa Tabor sono intervenuti Caterina Pagliula, Mario Mennonna e, a sorpresa, l'ottantenne Maria Vaglio, ex presidente della Pia Unione (cfr. *Verbale* n. 109, in APUFON).

¹¹ La presidente Maria Rosaria Gatto e la vice presidente Raffaella Rizzo, coadiuvate dalla segretaria Francesca Petranca, offrirono ai padrini, ai maestri Paradell e De Luca una pergamena ricordo con l'immagine dell'organo.

⁹ Ivi, *Verbale* n.76 del 13 aprile 2001. Tra l'altro è scritto: "i complimenti a D. Cosimo, a tutti i membri del consiglio, a quanti hanno collaborato con entusiasmo, sono venuti da ogni ceto sociale della città con spontaneità e sincerità. La commozione di D. Cosimo è alle stelle; a tutti ha augurato che quanti saranno in vita e in grado di imitare ciò che è stato fatto quest'anno, lo ripetano le prossime volte. A chi molto ha dato con spirito di collaborazione e di generosità, il Signore risponda con la sua grazia e la sua benedizione. Di elementi tali D. Cosimo si è dichiarato fiero e grato al Signore, alla Vergine Santissima e a San Giuseppe". Anche nel *Verbale* del 3 maggio 2001 si ritorna sullo stesso argomento: "D. Cosimo mette ancora in evidenza la disponibilità, l'intelligenza e la capacità organizzativa del consiglio, arricchita da altri membri della Pia Unione in occasione delle celebrazioni del venerdì santo. Con quanto è rimasto delle offerte ricevute dai fedeli, si è pensato di donare alle monache clarisse di Pollenza L.200.000 per affidamento sorelle vive e defunte a S. Giuseppe; L. 200.000 per il Seminario Diocesano".

Appendice

Pregchiere popolari raccolte dalla viva voce delle sorelle di S. Giuseppe .

Atto di amore

O Amore, o Amore,
o Gesù, o Dio diletto,
Sposo nel Sacramento,
come vivere senza amore?
Come senza il tuo amore
pòsso vivere tranquillo?
Oh che freddo il mondo!
Le creature so' gelu ,
Tu sei focu
Tu sei fiamma
Accendimi, accendimi
Rapiscimi; bruciami
Consumami,
penetra le midolla del mio spirito
E fa che io muoia
Che spasimi di amore per Te .
Sposo bellissimo

Tu sei sempre bello,
Bello insieme al Padre,
bello insieme alla Madre,
bello nelle fasce, tremante bambino,
bello nel tempio come dottore,
bello a Nazareth come artista,
bello alla cena dell' Amore,
bello fra l'orto nell'agonia,
bello fra gli flagelli spietati,
bello sulla croce, là hai sparso
il preziosissimo sangue per noi,
bello tra i piedi dell'altare
quando vieni Tu a me e io a Te
nascosto, umiliato;
allora, allora, se tu vuoi,
e se ti piace, fammi morire
in pace con te.

La morte di Gesù

Giorno di venerdì
Pi me si spezza il core
Pinsando all'agonia
Ti Nostro Redentore.

Tutti gli sciano in torto
Ca lu critianu morto
Su quella crutele croce

Alla Vergine Maria

Ieni, matre afflitta
e matre ti tulore,
lu sangu sprizza e corre
dentro il nostro core.
Giuseppe Nicodemo,
abbiate la cura,
è morto Redentore
andatu in sipultura.
Sipulcru santu tolorosu,
stella sia di grande amore

e lu tua corpu prezioso
è statu chiusu quarent'ore.
Quarant'ore fusti visitatu,
ti lacrime bagnatu
e di la cristianeria
e di la Vergine Maria.
Gesù è risorto
Gesù ha bisognu di conforto
Gesù nell'agonia
Ha bisognu ti compagnia

Giovedì Santo

Lu giovedì' matina
la Madonna si mise ccammina
acchiò San Giuanni "nnanzi :
" Ce hai, Maria, ca piangi?"
"Aggiu persu lu mia figliu,
andu a casa e no lu trovu".
" Sciamu a porta ti Pilatu
ca ddha stae "nncatinatu"
Tuppi , tuppi...ci è, ci è...
So la mamma afflitta tua,
mamma mia no pozzu aprire

ca sto a manu alli giudei
e sto troppu "ncatinatu".
Va addhà lu mesciu
E fatti fare gli chiuei
No tanti cruessi
E no tanti sottili
Ca onu trasire
A carni civili
La zingarella no li seppe fare
Li fece cruessi e tundi.
Quantu tulore mi fece soffrire !

Santo Sepolcro

Lu sipulcru glorioso
stese chiusu quarant'ore
stese accumpagnatu

ti la cristianeria
ti lacrime bagnatu
ti la Vergine Maria.

Preghieria alla Madonna

Alta montagna, Vergine data,
stella lucente, cchiù ti l'addhe stelle,
regina ci ti sabatu nascisti
devotamente ti egnu a salutare
pi queddhu beddhu fruttu ca facisti,
la notte ti Natale parturisti.
Porti la corona alta e fine

porti l'unguentu all'arma malata,
medica l'arma mia ca male mena,
ca sette so' li spade dolorose,
alla Madonna li scappa lu chianti,
alla peccatrice li cala lu mantu,
alla Madonna li scappa lu risu
trase la peccatrice a 'mparatisu.

Confessione

A te egnu e mi cunfessu,
o Padre universale
e dico "mea culpa"
o Padre onnipotente;

ci egnu cu piccati
e cu la malizia
perdonami, Signore,
ma no giustizia.

Comunione

Bocca mia che hai pigliato
un agnello immacolato,

bocca mia che sei tu
Liettu e camera ti Gesù.

Rosario per Gesù agonizzante

Gesù che sta nell'orto
ha bisogno ti conforto;

Gesù nell'agonia
ha bisogno ti Maria.

SALVATORE PAGLIUCA

UN ESEMPIO DI VOLONTARIATO CRISTIANO DEL '900: L'UNITALSI

L'anno 1903 è caratterizzato in Europa ed in Italia dalla clamorosa battaglia anticlericale che la sinistra democratico-radical e parte della borghesia radicale vanno conducendo contro la Chiesa Cattolica; in Francia in particolare la rinnovata esplosione di anticlericalismo avrebbe portato alla separazione tra Chiesa e Stato del 1904.

Diventano fenomeni di massa lo scetticismo religioso e la diserzione delle Chiese, la rivolta anticlericale e la polemica contro il cristianesimo, ed investono ampiamente il proletariato operaio ed il sotto-proletariato urbano, facendo breccia anche nei ceti medi.

La modernità avanza a grandi passi e ne sono espressione i fratelli Wright che volano per la prima volta ed Henry Ford che comincia la fabbricazione in serie delle automobili.

Muore nel maggio Papa Leone XIII, che con la *Rerum Novarum* aveva incoraggiato il cattolicesimo sociale e la riconquista della classe operaia all'idea cristiana, e gli succede Pio X, che promosse l'ingresso dei cattolici in politica.

L'Italia vive la cosiddetta "età Giolittiana". In questo contesto, la Chiesa riafferma la propria fattiva presenza nella realtà del mondo moderno, contrassegnata dal passaggio da una civiltà contadina ad una civiltà industriale: nel mondo cattolico non c'è mai stata nella storia un'età in cui si è generato un numero maggiore di ordini religiosi votati all'assistenza, all'istruzione ed alle missioni, perché evidentemente le forme tradizionali di assistenza caritativa non bastano più.

Anche la pietà cattolica acquista una vigorosa spinta: fiorisce la devozione a Maria Vergine ed i fedeli affluiscono numerosi al Santuario di Lourdes.

Alla fine di agosto, carico di rabbia per la malattia¹ e nutrito di anticlericalismo, partecipa al pellegrinaggio a Lourdes, presieduto da mons. Giacomo Radini Tedeschi, Giovanni Battista Tomassi che viene descritto da un altro partecipante, il prof. Carlo Costantini che poi nel 1909 viene nominato Vice Presidente dell'Associazione, come un giovane dallo sguardo truce: "Il suo

¹ Giovanni Battista Tomassi dall'età di 12 anni era affetto da una grave forma di artrite restia ad ogni cura. Era costretto sulla carrozzella in conseguenza del suo progressivo aggravamento (cfr. L. COSTANTINI, *Unitalsi. Cenni storico-istituzionali*, in A. MENNONNA (a cura di), *La Madonna di Lourdes. Pellegrinaggio iconografico-devozionale*, Lagonegro, Grafiche Zaccara, 2003, pp. 35-44.

sguardo così fiero, direi sprezzante, gli alienava quella naturale e profonda simpatia che ogni anima cristiana sente verso l'infelice"².

L'incontro con la grotta di Lourdes provoca un profondo cambiamento in Tomassi che non ottiene la guarigione del corpo, ma certamente quella dell'anima, ed è un uomo nuovo quello che consegna nelle mani di mons. Radini Tedeschi la pistola con la quale voleva suicidarsi sotto la statua della Vergine, dicendo: "Ha vinto Lei".

Rientrato a Roma, Tomassi propone a mons. Radini Tedeschi la costituzione di una associazione che si occupi di accompagnare gli ammalati a Lourdes ed il vescovo ne è entusiasta.

Viene presentata nel 1904 la costituzione dell'U.N.T.A.L. (Unione Nazionale per il Trasporto Ammalati poveri a Lourdes) a S.S. Pio X, che impartisce la sua benedizione e scrive sotto l'atto di costituzione: "Di opere di carità ce ne sono tante, ma questa tutte le sorpassa, sicché può chiamarsi opera di carità per eccellenza ed io invito tutti a lavorare per la prosperità di questa nascente Unione".

L'Unione si sviluppa negli anni che seguono in maniera esponenziale con la partecipazione al primo pellegrinaggio a Lourdes nel 1905 di 8 ammalati e 2 assistenti, fino ad arrivare nell'agosto del 1913 con il pellegrinaggio definito "memorando" composto da otto treni che trasportano circa 3.000 pellegrini e 112 ammalati, presieduto dal card. Giacomo Della Chiesa, futuro Papa Benedetto XV³.

Nell'agosto del 1914 scoppia la guerra tra Francia e Germania e presto dilaga in Europa e nel mondo; l'Italia il 2 agosto annuncia che resterà neutrale, ma la lotta per la neutralità e per l'intervento sconvolge la vita politica, finché il 24 maggio 1915 non viene dichiarata la guerra all'Austria-Ungheria, nonostante il nuovo pontefice Benedetto XV invano cerca di richiamare gli uomini alla pace ed alla "saggezza cristiana".

La visione del conflitto delineata nell'enciclica *Ad Beatissimi* del 1 novembre 1914 è costantemente e drasticamente negativa. La guerra è solo quel "flagello dell'ira di Dio" che Benedetto XV non mancherà di condannare successivamente con giudizi ancor più stroncati.

La prima guerra mondiale, il cui prezzo era terrificante con milioni di morti, territori devastati, uomini rovinati ed ideali infranti, rende impossibile lo svolgimento di pellegrinaggi e l'associazione riprende la sua attività solo a partire dal 1919 con un crescendo di partecipazione, tanto che nel 1921 al pellegrinaggio di agosto a Lourdes, presieduto dal card. Achille Ratti che pochi mesi dopo verrà eletto Pontefice con il nome di Pio XI, partecipano 1.000 pellegrini e 110 ammalati⁴.

La crescita della partecipazione ai pellegrinaggi è in costante aumento, anche perché negli anni del fascismo, l'UNITALSI, per le sue particolari connotazioni, fu l'unica associazione cattolica a non essere sciolta.

Tale aumento avviene fino al 1936, anno in cui, dopo le leggi sulle sanzioni internazionali decretate contro l'Italia nel 1935, venne obbligata a contingentare i treni a Lourdes. A causa di questa contingenza politica, il Segretario Generale dell'epoca, il principe Don Enzo di Napoli Rampolla, cominciò ad organizzare i pellegrinaggi a Loreto, che proseguirono anche durante la seconda guerra mondiale, in cui era impossibile raggiungere Lourdes.

Con il primo pellegrinaggio lauretano l'UNTAL diventa UNITALSI (Unione Nazionale Italiana Trasporto Ammalati a Lourdes e Santuari Italiani).

La ripresa delle attività dell'Associazione dopo il 1945 è stata sempre in costante aumento, estendendosi oggi su tutto il territorio nazionale, grazie ad una struttura organizzativa ed amministrativa che comprende 19 Sezioni e 2 Delegazioni (Malta e Repubblica di San Marino). Le Sezioni sono a loro volta ripartite in circa 280 Sottosezioni, generalmente coincidenti con le diocesi.

Nel 1971 si costituisce la SCI La Ribère, che acquisterà l'Hotel Bethanie per metterlo a disposizione degli ammalati. Nel 1995 diventa il Salus Infirmorum, un'imponente costruzione con una capienza di 370 posti letto malati e che dà accoglienza, a rotazione, ai circa 35.000 ammalati e disabili che ogni anno si recano nella città mariana accompagnati dai volontari dell'Associazione.

In questa struttura non vi sono barriere fisiche né psicologiche. Iniziata nel febbraio del 1994 ed ultimata nel 1995 dopo soli 358 giorni di lavoro, è interamente frutto della generosità di tutti coloro che per tanti anni hanno pagato per essere accanto agli ammalati ed ai disabili nel più assoluto anonimato.

Nel 1975 iniziano gli annuali Convegni Nazionali e nel 1980 viene approvato un nuovo Statuto con il quale l'UNITALSI viene eretta canonicamente e ed ha il riconoscimento della personalità giuridica con D.P.R. del 12/10/1984 n.840. Lo Statuto viene modificato riconoscendo la qualità di socio effettivo anche agli ammalati ed approvato dalla Conferenza Episcopale Italiana il 28 novembre 1997, per cui è riconosciuta dalla Chiesa come un'Associazione di fedeli che in forza della loro fede e del loro particolare carisma di carità si propongono di incrementare la vita spirituale degli aderenti e di promuovere un'azione di evangelizzazione e di apostolato verso e con gli ammalati ed i disabili.

In conseguenza del nuovo Statuto, nel maggio 2001 viene eletto il primo Presidente laico dell'Associazione, Antonio Diella, con un direttivo che resta in carica cinque anni e viene nominato dalla CEI l'Assistente Nazionale mons. Luigi Moretti.

L'Associazione conta oggi oltre trecentomila aderenti, uomini, donne, bambini, sani, ammalati, disabili, senza distinzione di età, cultura, posizione economica, sociale e professionale, che indossano una divisa che rende tutti uguali: la gioia della condivisione del servizio reciproco. Ognuno contribuisce alle varie iniziative offrendo il proprio tempo oltre al denaro necessario, auto-finanziando-

² L. COSTANTINI, *Origine dell'Unione Nazionale Italiana Trasporto Ammalati a Lourdes*, in "Ave Maria, Salus infirmorum U.N.I.T.A.L.", numero unico 1928, p. 3.

³ L. COSTANTINI, *UNITALSI*, cit.

⁴ Ivi.

si, per sostenere tutte le spese occorrenti per fornire questo straordinario servizio a chi è nel disagio. L'attività si concretizza principalmente nella promozione di pellegrinaggi a Lourdes, Loreto, Fatima, Terra Santa, San Giovanni Rotondo, Siracusa e Banneux, tutti luoghi dove il personale di servizio, insieme agli ammalati ed ai disabili, vive una meravigliosa esperienza di fede. Da qualche anno, oltre ai pellegrinaggi, ha realizzato iniziative di grande significato spirituale e sociale.

A livello locale attraverso attività di assistenza domiciliare, organizzazione di soggiorni estivi ed invernali e quant'altro necessario per superare ogni forma di emarginazione e di discriminazione verso coloro che sono ammalati e disabili. A livello nazionale organizzando momenti di intrattenimento grazie alla disponibilità di personaggi del mondo dello spettacolo con Ron, Gianni Morandi, Adriano Celentano, Riccardo Cocciante, Laura Pausini, Fiorello, i Pooh, Fabrizio Frizzi, Remo Girone, Maria Teresa Ruta, Claudio Baglioni, Pippo Baudo, Katia Ricciarelli, Milly Carlucci, Paola Saluzzi, Massimo Giletti, Clarissa Burt, Albano e Lino Banfi.

In occasione del centenario si è tenuto a Rimini nel mese di Marzo 2003 il Convegno Nazionale. Un grande incontro aperto alla vita della Chiesa, alle più autorevoli voci della società e dell'imprenditoria anche per imparare ad aprire il cuore alla solidarietà, alla pace, al mondo. Tra i vari partecipanti, abbiamo avuto l'onore di ascoltare l'intervento del Segretario del Pontificio Consiglio di Laici il vescovo Mons. Stanislaw Rylko, le relazioni di P. Patrick Jacquin, Rettore del Santuario di Lourdes e della Senatrice Grazia Sestini, sottosegretario del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, introdotte da Filippo Anastasi, Direttore del GR Rai, Mauro Mazza, Direttore del TG2 che è stato moderatore della Tavola Rotonda alla quale hanno partecipato l'On. Rocco Bottiglione, Ministro per le Politiche Comunitarie, Savino Pezzotta, Segretario Generale CISL, Giuseppe De Rita, Presidente del CENSIS, Umberto Paolucci Vice Presidente Microsoft Corporation. Il Convegno si è concluso con la S. Messa celebrata dal Card. Giacomo Biffi, Arcivescovo di Bologna e Presidente della Conferenza Episcopale Emiliano-Romagnola.

L'anniversario di fondazione è stata l'occasione per una nuova e significativa serie di impegni che quest'anno si è orientata in particolare in favore dei bambini, soprattutto quelli colpiti da disabilità e gravi malattie.

Tra le grandi iniziative in favore dei bambini segnaliamo il Pellegrinaggio Nazionale dei piccoli a Lourdes tenutosi dal 21 al 26 giugno 2003: la città francese è stata scelta perché la Vergine Maria è qui apparsa a Bernadette, una ragazzina piccola, ignorante, poverissima e sofferente.

Da tutte le Regioni Italiane con 12 grandi treni ed altrettanti aerei circa 10.000 persone tra bambini, non solo disabili, genitori e volontari sono partiti per raggiungere Lourdes per vivere insieme una straordinaria esperienza di festa e di comunione, con la partecipazione di clowns di tutto il mondo che sono stati presenti in occasione del loro festival mondiale. Ogni treno era una piccola città in cammino, con una animazione festosa permanente che è stata curata da tan-

tissimi volontari. Ma il Pellegrinaggio dei Bambini è stato caratterizzato anche dalla presenza di tantissimi piccoli provenienti da altri Paesi del Mondo, in particolare da paesi lontanissimi o dove la vita è a volte estremamente difficile.

Dalla loro nazione sono giunti, accompagnati da genitori e sacerdoti, centinaia di ragazzini, molti dei quali ammalati, molti poverissimi che ogni regione d'Italia si è impegnata a proprie spese a far arrivare, ospitare e quindi a portare a Lourdes (in treno o in aereo).

Il Pellegrinaggio si è trasformato così in un grande avvenimento di pace e di fraternità, dove le sofferenze innocenti ed inspiegabili dei piccoli e delle loro famiglie ha incontrato la solidarietà e la festa di altri bambini e delle loro famiglie ma anche di tanti volontari. Non è stato fine a se stesso, come isolato momento di gioia, ma è stato il momento di inizio di un rinnovato impegno di solidarietà verso questi bambini.

Per i ragazzini provenienti dall'Esterio ogni Sezione UNITALSI ha realizzato -prima o dopo il pellegrinaggio- soggiorni di vacanza in Italia e si è impegnata a concreti gesti di solidarietà nei Paesi di provenienza (programma di vaccinazioni, realizzazione di un pozzo, programmi di istruzione, ecc.). Insomma questi bambini, da qualunque parte d'Italia e del Mondo sono arrivati, costituiscono un impegno di servizio, di gioia e di fede per l'Associazione.

L'UNITALSI di oggi è sempre più strumento attraverso cui la disperazione diventa speranza, la tristezza si trasforma in sorriso.

Queste meravigliose esperienze servono anche per accrescere la sensibilità e la partecipazione ai vari progetti promossi dall'associazione, che dal 2002 in poi si è inserita nelle associazioni che usufruiscono del Servizio Civile Volontario, viene riconosciuta nel 2003 come Associazione di promozione sociale ed iscritta nel Registro presso il Ministero del lavoro e delle Politiche sociali, e nel 2004 viene iscritta nelle Associazioni di volontariato del Dipartimento di protezione Civile.

Appendice

Progetto Bambini

Per questo progetto sono state allestite tre case di accoglienza a Roma dove in un solo anno sono state ospitate oltre 70 famiglie che nella maggior parte dei casi, per poter essere vicini ai propri figli durante i lunghi e ripetuti periodi di degenza in ospedale, hanno avuto bisogno di tornare più volte.

I volontari si sono messi al servizio dei bisogni e delle necessità di queste famiglie sia prestando la loro attività all'interno delle case che in ospedale dove spesso hanno dato il cambio ai genitori nell'assistenza dei propri figli per consentire un minimo di riposo. Particolarmente apprezzato il corso di clown terapia sostenuto dai giovani volontari che consente di organizzare feste ed animazioni nelle varie ludoteche degli ospedali per cercare di regalare un sorriso a chi, per causa della malattia e della sofferenza, quel sorri-

so lo ha perso da diverso tempo. Le famiglie che sono state ospitate, in diverse occasioni, sono state indirizzate all'Unitalsi direttamente dalla struttura ospedaliera stessa.

Il Call Center Unitalsi, presso il quale prestano servizio più di 20 operatori oltre a 10 volontari di supporto, è il cuore di questo Progetto poiché proprio qui arrivano le varie richieste di aiuto che vengono smistate, organizzate e sostenute, anche in sede locale (quella di residenza della famiglia) sempre grazie alla presenza di volontari Unitalsiani che per fortuna hanno una presenza e una diffusione capillare sull'intero territorio Nazionale.

Tutto quanto abbiamo illustrato è possibile grazie alla forza dei volontari che costituiscono un piccolo esercito della solidarietà. Sono infatti oltre 60 (tra giovani e meno giovani) tutti coloro che sono impegnati nel servizio di accoglienza alle famiglie, più di 10 i volontari che si occupano di seguire la gestione delle case e 6 ragazzi del Servizio Civile Volontario.

La provenienza delle famiglie sino ad oggi ospitate si concentra su: Abruzzo - Molise - Puglia - Campania - Calabria - Basilicata - Sarda sud - Sicilia orientale - Albania - Paesi Slavi.

Progetto Case Famiglia

Il progetto nasce dalla consapevolezza che la casa famiglia, per le sue caratteristiche di struttura di piccole dimensioni dotata del necessario supporto assistenziale di persone e strumenti adeguati, è capace di offrire alla persona disabile l'opportunità di una vita indipendente e integrata nel contesto sociale urbano, così da rappresentare un modello di soluzione del dopo di noi assolutamente valido e in grado sia di sostituire e superare l'istituzionalizzazione sia di coadiuvare il volontariato intra-familiare, in situazioni di impossibilità o impedimento temporaneo.

Gli obiettivi principali sono: a) pianificare la gestione, insieme con persone disabili, di una casa caratterizzata da spazi fruibili da chiunque e di un contesto familiare ambientato in un insieme urbano che consenta il migliore godimento delle opzioni e dei servizi cittadini, per una più facile integrazione sociale; b) migliorare la qualità della vita delle persone non autosufficienti, attraverso il potenziamento delle residue autonomie personali; c) costruire una valida alternativa all'istituzionalizzazione, per le persone disabili che vivono in famiglie che non sono più in grado di soddisfare tutte le loro necessità, o che non l'hanno affatto; d) offrire sostegno alle famiglie in caso di emergenze in cui sia estremamente difficoltosa la permanenza della persona disabile nel proprio nucleo familiare.

Case famiglia sono già in attività a Barletta, Lecce, Palazzo S. Gervasio, Pisa e Cantalice, altre sono in procinto di essere aperte a Bologna, Cagliari e Tivoli.

Oltre all'impegno dei numerosi volontari Unitalsi, le case famiglia sono animate anche dai giovani del Servizio civile nazionale.

EMANUELE PASANISI

IL RUOLO DEI LAICI NELLA CHIESA

1. Il millennio dei laici

E' stato detto che il I millennio è stato il millennio dei *monaci*; il II, quello dei *religiosi*; e che il III sarà quello dei *laici*. Da una statistica appena attendibile emerge che ci sono nel mondo un po' più di 6 miliardi di individui, dei quali circa 1 miliardo sono cattolici. Su mille battezzati, 997 sono laici.

Oggi, la parola *laico* soffre di una certa ambiguità. Era nata chiaramente nell'ambito ecclesiastico per significare "non chierico", ma è stata poi esportata nel linguaggio civile. Così si dice "i membri laici del Consiglio Superiore della Magistratura" (CSM) per indicare quelli non togati, i non magistrati.

Nel campo ecclesiastico, ha significato fino al 1983 (data di promulgazione del nuovo Codice di Diritto Canonico) *non* chierico *né* religioso. Poi ha assunto un significato più positivo.

Il Concilio di Trento e il Concilio Vaticano I avevano espresso un'ecclesiologia che enfatizzava la struttura gerarchica della Chiesa (il modello piramidale). Cosa ben comprensibile, data la necessità di reagire per il Concilio di Trento alla Riforma protestante e, per il Vaticano I, agli sconvolgimenti prodotti dalla Rivoluzione francese.

Il Vaticano II ha chiuso l'epoca tridentina o della controriforma ed ha per la prima volta dedicato un'attenzione esplicita ai laici ed al loro ruolo nella Chiesa. Ma già prima il laicato si era mosso in maniera molto costruttiva, in particolare con il fenomeno dell'associazionismo in campo spirituale, sociale e caritativo. Tutto questo fermento ha condotto, fra l'altro, alla grande affermazione dell'Azione Cattolica (molto incoraggiata da Pio XI) ed alla nascita di partiti politici di ispirazione cristiana, quale testimonianza inconfutabile della presenza dei laici come di una forza viva e provvidenziale nella Chiesa e nella società civile.

Giovanni XXIII, nel quadro della preparazione del Concilio Vaticano II, aveva costituito una speciale Commissione di lavoro incaricata di sviluppare il tema dei laici. Si trattava dell'unica Commissione che non avesse riscontro in una Congregazione romana. Oggi esiste un organismo pontificio, equiparabile appunto ad una Congregazione, proprio per i Laici.

Si giunge così al Vaticano II che ricolloca al centro dell'attenzione la dimensione comunionale in una concezione dinamica della Chiesa, vista come Popolo

di Dio pellegrino nella storia. La distinzione fra Chiesa e Mondo è ormai netta nei fatti e nella coscienza comune, per cui si può parlare di una Chiesa tutta missionaria, non solo nei territori tipici della missione *ad gentes*, ma dovunque, dato anche il fenomeno della secolarizzazione che ha fatto emergere sempre di più la "laicità", anche in senso peggiorativo, della società civile. Si è così esaltato il ruolo specifico del laico cristiano come ruolo di frontiera, non tanto geografica quanto culturale e sociale.

Il Concilio dichiara: "Col nome di laici s'intende l'insieme dei cristiani ad esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso...I fedeli cioè che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano. Il carattere secolare è proprio dei laici"¹. In termini analoghi si esprimono sia il Decreto conciliare sull'apostolato dei laici sia il nuovo Codice di Diritto Canonico (1983). Una ventina di anni dopo la conclusione del Concilio, nel 1987, una speciale sessione del Sinodo dei vescovi è stata dedicata ai laici.

L'anno seguente Giovanni Paolo II, pubblicò l'Esortazione Apostolica *Christifideles laici*. Essa inizia significativamente con la parabola degli operai inviati nella vigna, che ne costituisce l'intelaiatura formale e ribadisce il radicamento battesimale dell'identità del laico cristiano. Parla della "Nuova Evangelizzazione" e della varietà di vocazioni possibili. Conclude con un capitolo sulla formazione necessaria per svolgere bene la propria missione. Nella *Novo Millennio ineunte* (2001) dello stesso pontefice, nel capitolo intitolato, *Una spiritualità di comunione*, dopo aver parlato degli organismi di partecipazione (come i Consigli pastorali), si afferma: "La teologia e la spiritualità della comunione...ispirano un reciproco ed efficace ascolto tra pastori e fedeli (...). Se dunque la saggezza giuridica, ponendo precise regole alla partecipazione, sconsiglia tentazioni di arbitrio e pretese ingiustificate, la spiritualità della comunione conferisce un'anima al dato istituzionale" (n. 45).

Dunque, in virtù del battesimo il laico cristiano è un cristiano a pieno titolo, esattamente come il prete o il religioso. Partecipa, nella sua maniera, degli uffici sacerdotale, profetico e regale di Cristo. Non solo fa parte della Chiesa, ma è Chiesa. Il suo ruolo perciò è di essere sacerdote, profeta e re all'interno della Chiesa e, in maniera tutta speciale, nel mondo. Di essere missionario. Di tendere alla santità. Di promuovere comunione nel proprio ambiente.

Da qualche tempo, però, si assiste in Italia ad un'evidente riduzione del numero dei credenti praticanti. I laici cristiani, che negli anni pre e subito postconciliari mostravano un fervore che era segno di testimonianza per il mondo, hanno man mano perduto la spinta all'impegno di apostolato arrivando, oggi, a manifestare i caratteri di una crisi di presenza e di tensione ecclesiale, che si rende evidente nell'assenza di un'evangelizzazione significativa del nostro tempo. L'errore frequente, nella Chiesa italiana, di relegare questo problema alla minor frequenza dei laici alle iniziative parrocchiali o diocesane, limitandone l'espressio-

ne al solo ambito ecclesiale, finisce per sostituire l'analisi e la ricerca delle possibili soluzioni con la distribuzione delle colpe. In tal modo, infatti, si elimina il giusto metro del rapporto con il mondo, nel quale il laico cristiano si trova a testimoniare la propria fede ed è obbligato a dialogare con altre culture. La crisi ha, invece, radici più profonde che si rendono evidenti anche nel più ampio quadro della difficile presenza e significatività politica e sociale dei cattolici in Italia.

Nell'introduzione alla nota pastorale *Con il dono della Carità dentro la storia: la Chiesa italiana dopo il Convegno di Palermo* del 1996 il card. Camillo Ruini scrive: "Il Convegno di Palermo viene così riconsegnato all'impegno pastorale delle nostre comunità come riferimento obbligato (...) Sono tappe di progettazione pastorale e svolte di scadenze temporali che coincidono con un'epoca nella quale si fa ogni giorno più acuto il bisogno di rinnovare il radicamento del Vangelo nella trama quotidiana della cultura e della vita del nostro popolo. Chiediamo a tutti di accogliere questo strumento come un aiuto che ci è offerto per la missione che abbiamo in comune". L'inequivocabile invito dei vescovi alle realtà locali di attuare in modo comunitario le riflessioni nate dal Convegno di Palermo si scontra purtroppo oggi con l'evidenza, fatte alcune eccezioni, dell'assenza dei laici dai luoghi decisionali e di responsabilità pastorale, laddove questi esistano. Deresponsabilizzazione dei laici o mancata attuazione, nella Chiesa italiana, dei dettami del Concilio sui laici chiamati ad essere, nel proprio modo, pienamente responsabili della stessa Missione della Chiesa?

Il card. Edoardo Pironio nel 1987 a tal riguardo si chiedeva già allora: "Cosa ne è stato del Vaticano II e come si può rileggere il Concilio alla luce della nuova situazione sociale in cui viviamo?"².

Esiste oggi la difficoltà nel pensare il ruolo e la vocazione del laico cristiano oggi nella Chiesa italiana. E' quindi necessaria un'analisi serena che superi la facile ricerca di capri espiatori per avviare una fase di discernimento e di scelte comunitarie.

2. Il laico dopo il Concilio

Giuseppe Lazzati parla dell'assenza di una coscienza laicale dell'essere Chiesa: "Una coscienza sia pure viva, ma distorta o impoverita, dell'essere chiesa è facilmente riscontrabile in quanti fra i cristiani laici, forse più avanti in età e quindi educati in tempo preconciliare, hanno ancora della chiesa una concezione più giuridico- istituzionale che misterico-sacramentale, più conchiusa entro la visione del binomio gerarchia- laicato, con la conseguente prospettiva di una chiesa clericale da sentire come tale da laici attenti al loro essere fedeli, piuttosto che la concezione aperta del rapporto vitale, in Cristo e nello Spirito Santo, tra unità-

¹ *Lumen Gentium*, nn. 31 e ss.

² E. PIRONIO, *I laici nella trasformazione del Mondo*, Roma, AVE, 1987.

ministeri-carismi, concezione nella quale, nella specificità della propria vocazione, il laico partecipa alla misteriosa ricchezza del tutto e aiuta a portarla a pie-nezza”³.

In effetti è oggi evidente una differenza nel pensiero e nel modo di vivere la vocazione laicale nella Chiesa, tra due generazioni di cattolici impegnati il cui punto di passaggio è segnato dal Concilio. Tale distinzione nemmeno in Lazzati esprime una minor importanza della visione conciliare del laicato cattolico nella Chiesa ma solamente il suo superamento storico ed ecclesiale sancito dal Concilio. Oggi, per ricercare nel laicato adulto la visione conciliare della piena e matura corresponsabilità al progetto apostolico della Chiesa, bisogna attingere fra i 35-40enni che, guarda caso, vivono, più che altri e in larga parte, una crisi di partecipazione e di impegno evidente. Cosa è accaduto? Dobbiamo affermare, senza per lo più riuscire a darci spiegazioni valide, che, da una parte, è subentrata una sorta di disimpegno collettivo che ha coinvolto poi più ampi settori del mondo adulto e il mondo giovanile che oggi, in parte, abbandona la Chiesa o più spesso ricerca in essa luoghi di rifugio spirituale, evitando l’impegno pastorale in prima persona; e, dall’altra, coloro che sono cresciuti con il Concilio hanno dovuto verificare che la visione conciliare del laicato è ancora lontana dalla propria realizzazione, perdendo così motivazioni di impegno. Probabilmente sono vere entrambe le constatazioni. Certo è che Claudio Canobbio, presidente dei teologi italiani, parla di un vero e proprio “arretramento di pensiero, nella Chiesa, riguardo ai laici, rispetto al Concilio”. E Lazzati indica: “Così è la chiesa. La legge dell’unità si coniuga vitalmente con la legge della diversità secondo la quale il suo divino Fondatore ha stabilito in essa ministeri e carismi”. E’ un richiamo a ritrovare l’unità sacramentale della Chiesa attraverso un rinnovato rispetto per la singolarità di ogni ministero definito, nei compiti e nell’essenza. Ed è lo stesso Concilio che offre alla Chiesa stessa la novità entusiasmante di un laicato essenziale e corresponsabile della sua missione: “La Chiesa non si può considerare realmente costituita, non vive in maniera piena, non è segno perfetto della presenza di Cristo tra gli uomini, se alla Gerarchia non si affianca e collabora un laicato autentico”⁴. Penso sia giunto il tempo di recuperare insieme, clero e laicato, le condizioni, perfino i luoghi, che permettano al laico conciliare di ritrovare la motivazione ad una partecipazione vera.

3. La crisi del laicato e l’Azione Cattolica

L’Azione Cattolica (d’ora in poi: AC) viene spesso criticata, nella Chiesa italiana, per aver perso il fervore di un tempo, lasciando il campo ad esperienze spirituali più coinvolgenti o lasciando che molti credenti si allontanassero dal-

l’impegno ecclesiale. La riduzione degli iscritti dai 3 milioni all’attuale mezzo milione ne sarebbe la prova. In realtà tale fenomeno ha subito due momenti consequenziali profondamente distinti. Il primo, nel ‘69, è stato un grande evento storico ed ecclesiale, realizzato profeticamente da chi ritenne opportuno porre fine alla stagione del collateralismo, riportando l’AC nei canoni ecclesiali previsti dal Concilio⁵. Il successivo crollo delle iscrizioni, il cui numero era viziato dall’unicità preconciare dell’associazione, era consapevolmente previsto e profeticamente accettato per il bene della Chiesa. Non esiste associazione alcuna tra quell’evento e l’attuale (pur se oggi, in contro tendenza) crisi delle adesioni. Il secondo momento di crisi, quello degli anni 80-90, coincide con una crisi ben più generale di tutto il laicato cattolico. Mi sembra poco probabile, se non supponente per l’AC, affermare, come molti fanno, che la sua crisi abbia prodotto o avviato quella dell’intero laicato cattolico. Temo piuttosto che siano andate in crisi, nella Chiesa, le modalità della pastorale e, in essa, quella capacità progettuale che permette all’evangelizzazione di restare al passo con i tempi. Penso che nelle nostre comunità, vi sia stato un difetto di educazione alla ministerialità laicale e un difetto di responsabilizzazione e di coinvolgimento dei laici, veri esperti del mondo. Mi chiedo se ciò non può aver prodotto non solo una perdita di motivazioni, ma anche il cambiamento delle disponibilità e delle priorità nei laici, compresi quelli di un’AC legata per costituzione al progetto apostolico e pastorale della Chiesa, che non hanno più trovato la spinta significativa, forse gli spazi per un impegno maturo. E’ vero solo in minima parte che gli adulti di AC siano confluiti in altri gruppi ecclesiali, in quanto hanno preferito starsene a casa dove il peso delle responsabilità, nel tempo del risanamento pubblico e dei modelli mediatici che pesano sulle famiglie e sull’educazione dei figli, è oggi crescente, affrontando sia la quotidiana divaricazione tra mondo e Chiesa, tra le mutazioni storiche e sociali, in cui il laico è comunque immerso, sia la difficoltà della Chiesa a rendere attuale e comprensibile il proprio pensiero. Se una colpa l’AC l’ha avuta, penso sia stata quella di non aver trovato il coraggio, al di là dei pur tanti richiami inascoltati, per spingere la Chiesa italiana a capire con sollecitudine le mutazioni del proprio tempo permettendole di continuare ad essere significativa e di operare scelte comprensibili all’uomo d’oggi. Ciò riuscì a Vittorio Bachelet che nel ‘73, in riferimento allo nuovo Statuto dell’AC, scriveva: “di fronte alla crisi delle stesse istituzioni ecclesiali, alle lacerazioni interne della comunità e ad un certo disorientamento dei fedeli, l’ACI si propone di promuovere la responsabilità dei laici nell’assumere un ruolo attivo nella pastorale della Chiesa e di essere una forza di comunione e di speranza in essa e uno strumento capace di aiutarla a compiere pienamente la sua missione”.

³ G. LAZZATI, *Per una nuova maturità del laicato*, Roma, AVE, 1986.

⁴ *Ad Gentes*, 21.

⁵ *Apostolicam Actuositatem*, 20. In particolare il seguente brano: “Questi laici collaborano con la Gerarchia secondo il modo loro proprio, portano la loro esperienza e assumono la loro responsabilità nel dirigere tali organizzazioni, nel ponderare le circostanze in cui si deve esercitare l’azione pastorale della Chiesa, nell’elaborazione ed esecuzione del piano di attività”.

4. La crisi dell'impegno politico

La non piena attuazione del Concilio sulla singolare ministerialità del laico in seno alla Chiesa, ha certamente influenzato anche l'azione sociale e politica dei cattolici. La crisi di rappresentanza socio-politica dei cattolici non è, tuttavia, a mio parere, conseguenza diretta di quella propriamente intraecclesiale. Molto di più ha contato la negligenza della classe politica degli ultimi 30 anni. Al di là del fenomeno "Tangentopoli" ritengo, infatti, che la colpa più grande di quella classe politica possa essere sintetizzata in quella sorta di autocompiacimento nella gestione del potere, quell'inerzia quasi annoiata di fronte alle problematiche reali del Paese, che si è manifestata con un grave disinteresse per il mondo dei giovani e un crescente distacco dalla realtà quotidiana dei cittadini. La stessa corruzione nasce a mio modo di vedere da quell'assuefazione al potere, comune a maggioranza ed opposizione, che si rendeva evidente nel disimpegno nei confronti di scelte concrete per la difesa e la promozione dei principi etici, in campo sociale, politico ed economico, che erano fondanti della nostra esperienza repubblicana. Da lì, in particolar modo dalle due firme conseguenti alle sconfitte referendarie del '74 sul divorzio e dell'81 sull'aborto, nasce il disimpegno dei cattolici dalla politica. In quei due eventi si sono sovrapposti la sfiducia nelle potenzialità del pensiero cattolico nel Paese e, nello stesso tempo, la convinzione che nel partito unico dei cattolici le logiche di potere fossero più forti dei valori e dell'ispirazione cristiana stessa. La perdita di figure profetiche importanti del cattolicesimo democratico e gli effetti del regresso culturale e morale della DC aggravarono il distacco dei cattolici dal servizio in politica. Ma è anche vero che, di fronte allo sfascio etico dei partiti, i cattolici, pur avendo contribuito in modo determinante a fondare la repubblica, non hanno saputo operare un ripensamento del proprio ruolo politico alla luce dei mutamenti storici né, all'interno della Chiesa, nelle nostre comunità diocesane e parrocchiali, vi è stato uno slancio formativo volto a creare coscienze politiche competenti, cristianamente ispirate, che potessero capovolgere quella condizione. Gli stessi cattolici che pure rifuggivano l'impegno politico non hanno saputo utilizzare la società civile come luogo di provocazione, attuazione e verifica delle scelte politiche, ma solo come un servizio pur caritativo e di volontariato che è sembrato, tuttavia, assumere spesso l'aspetto della deresponsabilizzazione dalla politica dove le scelte oltre che doverose, costano.

Non posso, a tal fine, non citare Giuseppe Dossetti e, ancora, il Lazzati nel momento in cui affermano che "il mondo è il campo della fatica del cristiano che in esso deve operare per custodire e restaurare, alla luce della redenzione, l'ordine della creazione"⁶. Il che fa dire al vescovo Agostino Superbo che "il cattolico nei modi deve essere moderato ma nelle intenzioni deve essere un *'rivoluzionario'*". Se gli spazi etici nei quali l'azione politica dei cattolici si realizza sono stati preclusi da una classe politica senza scrupoli, oggi ritengo sia comunque compito dei cattolici ristabilire un nuovo ordine etico, l'attenzione al bene comu-

ne, ai giovani, alla maturazione delle coscienze. E ciò, per sempre in linea con il Lazzati, attraverso il recupero della "cultura cattolica che ha rispetto per la laicità e con essa dialoga. Che ha la convinzione della validità di ciò che deriva dalla fede, ma che sente anche la responsabilità di dover congiungere a questa verità, nel rispetto delle distinzioni, le verità che l'uomo con la sua testa va costruendo tempo per tempo, storicamente".

Conclusioni

Su questa riflessione certo parziale sul tema del ruolo del laico nella Chiesa e della sua attuale crisi provo a delineare alcune tracce.

Ritengo che il compito assegnato oggi alla Chiesa sia il *recupero degli insegnamenti del Concilio Vaticano II*. Certamente bisogna recuperare l'idea di un laicato come ministero singolare e vitale per la Chiesa che collabora ed è corresponsabile della Missione della Chiesa. Se ciò è vero, come il Concilio afferma, l'*Apostolicam Actuositatem* e il conseguente magistero sui laici, indicano chiaramente la necessità di portare il laico cristiano, in quanto esperto del mondo, dei linguaggi e dei mutamenti storici in cui vive e nei quali la Chiesa opera, a decidere con la gerarchia ecclesiastica le linee pastorali delle nostre comunità. Se vogliamo che i fedeli, negli anni futuri, tornino pian piano a sentirsi nuovamente coinvolti nel cammino pastorale della Chiesa di cui, per suo stesso volere, sono parte integrante, penso sia necessario recuperare il senso vero della dignità e della singolarità del ministero laicale, approfondendo e dando nuovo slancio all'aspetto mistico della Chiesa-unità dei ministeri in Cristo pur nella dovuta distinzione dei doveri.

Ciò comporta la riscoperta comune di un rinnovato *amore per la Chiesa fondamento di Cristo* che ci spinga a mutare le critiche in analisi e gli scontri in confronti aperti; che ci spinga a decidere insieme attraverso la via del discernimento scaturito dalla formazione, dallo scambio reciproco, dal confronto con la Parola e dal sentire e vivere comune dei figli; che ci spinga a saper soffrire per essa nel silenzio ma anche nel farsi carico, con le parole e con le azioni, dei suoi problemi. Proprio questo deve spingere tutti ad un *nuovo impegno di autocoinvolgimento personale* che nasca dalla convinzione che l'apostolato, anche nei mezzi della politica e del servizio sociale accanto a quelli intraecclesiali dei gruppi e dei carismi, sia un impegno di tutti in virtù di un battesimo, che non distribuisce solo diritti ma elargisce compiti e doveri che mutano in ragione delle sensibilità personali. Il nostro impegno è, comunque, utile per la causa del Signore, qualunque sia la sua espressione, per cui deve riempirci di concreta *gioia*. Gioia testimoniante che dobbiamo mostrare nella nostra opera di apostolato, in quella di servizio, nella vita quotidiana a contatto con la storia dell'uomo. Gioia che deriva dalla certezza della Salvezza che è dono gratuito che i battezzati sono mandati a portare, con gratuità, all'uomo. Certo ciò richiede una buona dose di *coraggio* e di *preparazione*, direi di *competenza ecclesiale e sociale* nella consa-

⁶ G. LAZZATI, *La città dell'uomo*, Roma, Ave, 1984.

pevolezza che battere e saper rispondere alle visioni terrene del profitto e dello sfruttamento è cosa difficile, ma, grazie all'esempio del Vangelo, possibile. Possibile se ci faremo guidare dallo Spirito di Dio, recuperando il senso vero ed incarnato nelle quotidianità delle nostre storie personali e di una *spiritualità maestra di umiltà e dedizione, piena della forza "rivoluzionaria" del Vangelo*.

Infine ritengo sia utile recuperare, nella Chiesa, la condizione dei primi 30 anni di Nazareth che non sono stati momenti di attesa per la maturazione di un impegno, del quale Cristo sapeva già bene di essere investito, ma è stata un'esperienza piena, una condivisione sentita, vissuta ed amorevole della condizione umana come segno dell'amore, che unisce Dio all'uomo e della quale il laico cristiano fa esperienza quotidiana con la sopportazione e la gioia fiduciosa e poetica di chi crede.

È stato detto che il III millennio sarà quello di una presenza forte e vivace dei laici, ed è vero. C'è tutto un mondo da evangelizzare e da aiutare a crescere come regno di Dio. Un mondo con i suoi problemi, le sue gioie e le sue speranze; le sue fatiche e le sue angosce. Questo mondo e questa missione sono affidati a laici non meno che ai sacerdoti e ai religiosi. Un processo è stato avviato, va accolto e favorito, in continuità con la tradizione della Chiesa, e nella serena consapevolezza che alla fine chi conduce la Storia è il Signore fedele, che ha promesso di essere al nostro fianco – di tutti noi - fino alla fine dei tempi.

A conclusione della *Christifideles laici* il S. Padre ha posto una bella preghiera alla Madonna che dice, fra l'altro, così:

*Vergine Madre,
guidaci e sostienici perché viviamo sempre
come autentici figli e figlie
della Chiesa di tuo Figlio.*

INDICE

M. MENNONNA e A. MENNONNA, <i>Introduzione</i>	pag.	5
A. SUPERBO, arcivescovo, <i>Come dire grazie</i>	"	13
D. CALIANDRO, vescovo, <i>Il Signore ci conservi ancora mons. Mennonna</i>	"	15
L. SANDRIN, <i>Invecchiare vivendo</i>	"	17

I. TEOLOGIA ed ECCLESIOLOGIA

1. A. RESTA, <i>"Ora siete popolo di Dio"</i>	"	31
2. L. DRAGU POPPIAN, <i>L'Oriente cristiano visto dal Papa</i>	"	51
3. P. DELL'ANNA, <i>Per una rilettura della natura della Chiesa nella Lumen Gentium</i>	"	65
4. P. GRIECO, <i>Basilicata anni '70: religione, cultura, potere</i>	"	91
5. G. DE SIMONE, <i>La pastorale familiare nelle diocesi di Nardò e di Gallipoli dalla vigilia del Concilio Vaticano II agli inizi degli anni Novanta</i>	"	101
6. C. RIZZO, <i>Fede e cultura nella Chiesa italiana di oggi</i>	"	121

II. SANTITÀ

1. E. FRANCO, <i>Il mistico fra Giuseppe da Copertino, maestro spirituale per l'uomo del terzo millennio</i>	"	135
2. S. MAJORANO, <i>Gerardo Maiella e l'Eucarestia</i>	"	147
3. G. D'ADDEZIO, <i>Lo spirito di S. Gerardo Maiella nei suoi luoghi e nel mondo intero</i>	"	157
4. L. MARTINI, <i>S. Giustino De Jacobis, profeta dei nostri tempi</i> ..	"	163

III. FORMAZIONE RELIGIOSA

1. L. MAIO, <i>Il Seminario di Benevento centro di cultura tomistica</i> .	"	169
2. G. MESSINA, <i>La formazione del clero nei Seminari lucani nei primi decenni del '900</i>	"	175
3. V. CORRADINO, <i>Il Seminario regionale campano "S. Luigi" dalla fondazione agli anni Trenta</i>	"	183
4. G. SANTANTONIO, <i>Il Seminario di Nardò nel sec. XX</i>	"	193

IV. LE CATTEDRALI

- | | |
|--|----------|
| 1. B. MARIANI, <i>La cattedrale di Muro Lucano</i> | pag. 207 |
| 2. L. ZACCHINO, <i>La Basilica Cattedrale di Nardò</i> | " 211 |

V. STORIA CIVILE

- | | |
|--|-------|
| 1. B. VETERE, <i>Lo Stato nel pensiero politico di fine Quattrocento</i> . | " 221 |
| 2. L. ZACCHINO, <i>Giustino Fortunato</i> | " 241 |

VI. STORIA RELIGIOSA: EPISCOPATO E CLERO SECOLARE

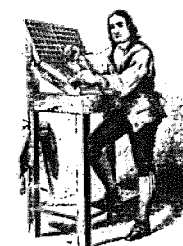
- | | |
|--|-------|
| 1. M. MENNONNA, <i>La diocesi di Muro Lucano, attraverso il suo episcopato, dalla formazione dello Stato unitario all'unificazione con l'arcidiocesi di Potenza e Marsiconuovo</i> | " 251 |
| 2. M. MENNONNA, <i>L'episcopato della diocesi di Nardò dal primo decennio del 1900 alla costituzione della diocesi di Nardò-Gallipoli</i> | " 283 |
| 3. M. SANSONE, <i>La diocesi di Muro tra i due vescovi nativi di Bella: Carlo Gagliardi e Giovanni Filippo Ferrone</i> | " 313 |
| 4. V. CLAPS, <i>Filippo Martuscelli, vescovo di Muro dal 1827 al 1831</i> . | " 319 |
| 5. G. GRANO, <i>Il segreto di don Giuseppe De Luca</i> | " 323 |
| 6. S. DATTERO, <i>L'arcivescovo Michele Federici e la sua Castelle grande</i> | " 327 |
| 7. L. DE ROSA, <i>Mons. Pasquale Quaremba, nativo di Muro Lucano, vescovo della diocesi di Gallipoli (1956-1982)</i> | " 333 |
| 8. G. SACINO, <i>Nella Verità la Pace: lo stile pastorale del vescovo Antonio Rosario Mennonna tra l'umano e l'evangelico</i> | " 337 |

VII. CLERO SECOLARE

- | | |
|---|-------|
| S. MENNONNA, <i>Monachesimo bizantino tra Puglia e Basilicata e le chiese ipogee esistenti nella diocesi di Nardò-Gallipoli</i> | " 347 |
| C. MORCIANO, <i>Presenza dei Frati Minori nella diocesi di Nardò-Gallipoli dal sec. XIV ai nostri giorni</i> | " 361 |
| F. LA VECCHIA, <i>I Domenicani nella diocesi di Nardò-Gallipoli: i conventi di Nardò e di Parabita</i> | " 365 |

VIII. LAICATO

- | | |
|--|-------|
| C. CARROZZA, <i>La Pia Unione delle Figlie dell'Operaio di Nazareth in Nardò</i> | " 373 |
| S. PAGLIUCA, <i>Un esempio di volontariato cristiano del '900: L'Unitalsi</i> | " 381 |
| E. PASANISI, <i>Il ruolo dei laici nella Chiesa</i> | " 387 |



Finito di stampare per conto di CONGEDO EDITORE - Galatina (Le)
nel 2006 dalle Grafiche ZACCARA - Lagonegro - 0973 41300

In copertina:

recto: Veduta di Muro Lucano,
pubblicata da G. B. Pacicchelli,
Il Regno di Napoli in prospettiva,
Napoli 1704.

retro: Veduta di Nardò, di anonimo
incisore, pubblicata da G. B. Tafuri
nel 1704.